

مناهج العلوم الإسلامية

العلوم الإسلامية وثلاثية العقل والنّص والواقع

الجزء الثاني



تأليف

مجموعة باحثين

مناهج العلوم الإسلامية

العلوم الإسلامية وثلاثية العقل والنفس والواقع

الجزء الثاني

مناهج العلوم الإسلامية

العلوم الإسلامية وثلاثية العقل والنص والواقع

الجزء الثاني

تأليف

مجموعة باحثين



مناهج العلوم الإسلامية : العلوم الإسلامية وثلاثية العقل والنص والواقع. الجزء الثاني /
تأليف مجموعة باحثين. - الطبعة الأولى. - النجف، العراق. - العتبة العباسية المقدسة، المركز
الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٥ هـ = ٢٠٢٣ م.
مجلد : جداول ٤ : سم.- (سلسلة دراسات في المنهج)
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٢٨٦
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
١. التعليم الديني الإسلامي. آ. العنوان.

LCC : BP44. M36 2023

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة أثناء النشر

- الكتاب: مناهج العلوم الإسلامية: العلوم الإسلامية وثلاثية العقل والنص والواقع- الجزء الثاني.
- الإشراف العام: السيد هاشم الميلاني- الشیخ حسن الهاדי.
- المدير العلمي: الشیخ الأسعد بن علي قیدارۃ
- مساعد المدير العلمي: محمد بن عبدالله بنعمارة
- تأليف: مجموعة باحثين
- الناشر: العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.
- الطبعة: الأولى ٢٠٢٣ م - ١٤٤٥ هـ.

الله
الله الحبيب
النبي
رسول

الفهرس

١١	مقدمة المركز	مقدمة المركز
١٧	مقدمة الكتاب	مقدمة الكتاب
١٩	أولاً- الفصل الأول: العقل والعلوم الإسلامية	أولاً- الفصل الأول: العقل والعلوم الإسلامية
٢٦	ثانياً- الفصل الثاني: النص والعلوم الإسلامية	ثانياً- الفصل الثاني: النص والعلوم الإسلامية
٣٣	ثالثاً- الفصل الثالث: العلوم الإسلامية بين الواقع والواقعية	ثالثاً- الفصل الثالث: العلوم الإسلامية بين الواقع والواقعية
٤١	الفصل الأول: العقل والعلوم الإسلامية	
٤٢	مشكلات العقل في العلوم الإسلامية	مشكلات العقل في العلوم الإسلامية
د. حسن رضا
٤٣	المقدمة	المقدمة
٤٥	أولاً: جدول التجليّات	أولاً: جدول التجليّات
٤٦	١- إشكاليّات العقل في مجال الكلام	١- إشكاليّات العقل في مجال الكلام
٤٩	٢- إشكاليّات العقل في أصول الفقه	٢- إشكاليّات العقل في أصول الفقه
٥١	ثانيًا: خفيّات الأسباب	ثانيًا: خفيّات الأسباب
٥٨	ثالثاً: فلق الحلول	ثالثاً: فلق الحلول
٦٧	العقل في القرآن
د. مهدي أحمدي
٦٧	المقدمة	المقدمة
٦٨	أولاً: العقل في اللغة والاصطلاح ومجاراته في القرآن الكريم	أولاً: العقل في اللغة والاصطلاح ومجاراته في القرآن الكريم
٦٨	١- العقل لغة	١- العقل لغة
٦٩	٢- العقل اصطلاحاً	٢- العقل اصطلاحاً
٧١	٣- مجالات معنى العقل في القرآن	٣- مجالات معنى العقل في القرآن
٧٨	ثانيًا: مفهوم العقل في القرآن	ثانيًا: مفهوم العقل في القرآن
٧٨	١- في التفاسير	١- في التفاسير
٨٣	٢- في نصوص الآيات القرآنية	٢- في نصوص الآيات القرآنية
٨٨	ثالثاً: المعارف العقidiّة بالمعنى العام	ثالثاً: المعارف العقidiّة بالمعنى العام
٨٨	١ - علم الوجود	١ - علم الوجود
٨٨	٢- العلم بالله (الشمولجيا)	٢- العلم بالله (الشمولجيا)
٩٢	٣- الاعتماد على العقل الفطري	٣- الاعتماد على العقل الفطري
٩٤	٤ - هديّة عالم الوجود	٤ - هديّة عالم الوجود
٩٧	٥- إدراك الحقائق ومعرفتها	٥- إدراك الحقائق ومعرفتها
١٠٠	٦- علم الإنسان	٦- علم الإنسان
١٠٧	رابعاً: عقبات التعقل في القرآن	رابعاً: عقبات التعقل في القرآن
١٠٩	خامساً: العقل دليل الثقة بالنقل	خامساً: العقل دليل الثقة بالنقل

العقل في الروايات.....	١١٥.
د. رضا برنيكار.....	١١٥.
المقدمة.....	١١٥.
أولاً: موقع العقل.....	١١٥.
ثانياً: حقيقة العقل الديني.....	١١٨.
ثالثاً: مقارنة بين العقل الديني والعقل غير الديني.....	١٢١.
رابعاً: عقل الطبيع وعقل التجربة ودرجات العقل.....	١٢٢.
خامساً: معاني العقل وأنشطته	١٢٥.
١- العقل النظري.....	١٢٥.
٢- العقل العملي.....	١٢٦.
٣- العقل الآلي.....	١٣٠.
سادساً: صلة العقل بالأخلاق والدين والعلم.....	١٣٢.
مساحة اعتبار العقل.....	١٣٩.
الأستاذ محمد حسين زاده.....	١٣٩.
المقدمة.....	١٤٠.
مفهوم العقل.....	١٤٠.
أولاً: الرأي الشائع.....	١٤١.
١- الدين، العقائيد، التوحيد (معرفة الله).....	١٤٥.
٢ - العدل.....	١٤٦.
٣- النبوة.....	١٤٧.
٤ - الإمامة والولاية.....	١٤٧.
٥ - المعاد أو نهاية الإنسان.....	١٤٨.
ثانياً: الآراء البديلة.....	١٤٩.
١ - العقل بوصفه ميزاناً للدين.....	١٤٩.
٢ - العقل بوصفه أداة للدين.....	١٥١.
ثالثاً: دور العوامل الخارجية في المعرفة.....	١٥٠.
رابعاً: أدلة اختيار الرؤية السائدة.....	١٦١.
الفصل الثاني: النص والعلوم الإسلامية.....	١٦٧.
مفهوم النص الديني ومركزيته في العلوم الإسلامية.....	١٦٩.
السيد هشام إبراهيم أبو هاشم.....	١٦٩.
المقدمة.....	١٦٩.
أولاً: النص الديني: المفهوم والتكون والمنزلة.....	١٧١.
١- النص في اللغة والمعجم.....	١٧١.

٢- النص في الدراسات الأدبية.....	١٧٢
٣- النص في اصطلاح العلوم الدينية.....	١٧٤
١٧٨.....	
ثانيًا: أنواع النص الديني ووظائفه وتأثيراته:.....	
١٨٦.....	
ثالثًا: محورية النص في العلوم الإسلامية	١٨٦
١- المعرفة الدينية وأنواعها.....	
٢- محورية النص في إنتاج المعرفة الدينية.....	١٨٧
٣- النص والمعرفة العقدية والكونية.....	١٨٨
٤- النص والمعرفة الأخلاقية	١٨٩
٥- النص والمعرفة الفقهية القانونية.....	١٩١
٦- المعرفة التاريخية والستينية (قصص الأنبياء، سنن التاريخ ...)	١٩٢
١٩٤.....	
رابعًا: أسس فهم النص الديني	
١٩٤.....	
١- النص الديني بين تعالي المصدر وبشرية الفهم.....	
٢- النص والاجتهاد والارتباط بالواقع.....	١٩٦
٣- النص ومسألة الثابت والمتغير	١٩٨
٤- قواعد فهم النص الديني	٢٠٠
٥- أسباب الاختلاف في فهم النص الديني	٢٠٢
أسباب الاختلاف في فهم النص الديني في منظومة العلوم الإسلامية.....	٢٠٩
م جاسم محمد عبد علي.....	
المقدمة.....	٢٠٩
مدخل منهجي للتعریف بالمصطلحات الأساسية.....	٢١١
أولاً- تعریف أسباب الاختلاف	٢١١
ثانيًا- بيان المراد بـ(فهم النص الديني).....	٢١٤
ثالثًا- بيان منظومة العلوم الإسلامية	٢١٤
رابعًا- منهج البحث في هذه الدراسة.....	٢١٤
المطلب الأول: طرق معرفة الاختلاف وأنواعه	٢١٥
أولاً: تصنیف الاختلاف في النصوص الشرعية.....	٢١٥
ثانيًا: مصادر معرفة الاختلاف والموقف العلمي.....	٢١٨
المطلب الثاني: تصنیف أسباب الاختلاف.....	٢١٩
أولاً: الأسباب المشتركة بين النصوص الدينية وغيرها	٢١٩
ثانيًا: أسباب الاختلاف الخاصة بفهم النص القرآني.....	٢٢٠
١. النوع الأول: أسباب الاختلاف اللفظية	٢٢٠
٢. النوع الثاني: أسباب الاختلاف الناتجة من العلاقات بين النصوص.....	٢٢٧

٣. النوع الثالث: الأسباب الخاصة بالحديث.....	٢٢٣
٤- النوع الرابع: الأسباب الخارجية المشتركة.....	٢٣٧
٥- النوع الخامس: الأسباب العلمية المستعملة في فهم النص:.....	٢٤٠
٦- النوع السادس: الأسباب المبنائية للمتعامل مع النص:.....	٢٤١
٧- النوع السابع: الأسباب الذاتية للفسيمة المتعامل مع النص:.....	٢٤١
٨- النوع الثامن: الأسباب المتعلقة بالحيط الثقافي والأيديولوجيات:.....	٢٤٢
٩- النوع التاسع: الاختلاف الناشئ من التأويل.....	٢٤٤
١٠- النوع العاشر: الاختلاف في الترجمة.....	٢٤٤
المطلب الثالث: آليّات التعامل مع الاختلاف.....	٢٤٥
أولاً: دور الأنبياء والأولياء والصالحين في حل الاختلاف.....	٢٤٥
ثانياً: دور العلم الحق والاجتهاد الصحيح في حل الاختلاف.....	٢٤٥
نظريّة القراءات المتعددة للنص بين المؤيدين والمعارضين	٢٦١
د. ساجد صباح العسكري.....	
المقدمة.....	٢٦١
التمهيد: التعريف بالقراءة الحداثية والتأصيلية:.....	٢٦٢
المطلب الأول: القراءات المتعددة من منظور حداثوي، المفهوم والأهداف.....	٢٦٦
أولاً: مفهوم القراءات المتعددة عند الحداثيين:.....	٢٦٦
ثانياً: أهداف القراءات الحداثية.....	٢٦٩
ثالثاً: الآراء النقدية لمفهوم القراءات المتعددة عند الحداثيين.....	٢٧١
المطلب الثاني: القراءات المتعددة من منظور القراءة التأصيلية، المفهوم والمقتضى.....	٢٧٤
أولاً: مفهوم القراءات المتعددة في ضوء القراءة التأصيلية.....	٢٧٤
ثانياً: المقتضى لعدد القراءات التأصيلية:.....	٢٧٩
ثالثاً: الموقف من مفهوم القراءات المتعددة في ضوء القراءة التأصيلية -عرض ودراسة-.....	٢٨٧
موقع النص القرآني في استنباط مسائل العلوم الإسلامية.....	٢٩٩
الشيخ إياد الغدير.....	
المقدمة:.....	٢٩٩
المطلب الأول: موقعية القرآن الكريم في العلوم الإسلامية.....	٣٠١
أولاً: سلامة القرآن من التحريف	٣٠١

٣٠٥	ثانيًا: حجّية القرآن:
٢٠٨	ثالثًا: إمكانية التفسير ومشروعيته:
٢١٠	رابعًا: شمولية القرآن الكريم وجماعيته:
٢١١	خامسًا: منطق فهم القرآن:
٣١٤	المطلب الثاني: منهج الاستنباط في العقيدة والفقه والأخلاق
٢١٦	أولًا: منهج الاستنباط في العقيدة
٣٢٤	ثانيًا: منهج الاستنباط الفقهي
٣٢١	ثالثًا: منهج استنباط النظرية الأخلاقية
٣٤٣	مكانة الرواية في استنباط مسائل العلوم الإسلامية
الأستاذ قاسم شعيب	
٣٤٣	المقدمة
٣٤٤	أولًا: مرجعية السنة النبوية في الممارسة الاستنباطية
٣٤٤	١- مستودع السنة النبوية
٣٤٨	٢- أقسام الرواية
٣٥٠	ثانيًا: أهمية الرواية في تفسير القرآن الكريم
٣٥٠	١- التفسير الروائي
٣٥٥	٢- التفسير العقلي
٣٥٩	٣- التفسير بالرأي
٣٦٢	ثالثًا: الرواية والاستنباط العقائدي
٣٦٧	رابعًا: الرواية والاستنباط الفقهي
٣٦٨	١- المدرسة الأصولية
٣٧٠	٢- المدرسة الأخبارية
٣٧٣	خامسًا: الرواية ونظرية الأخلاق
٣٧٥	١- الحسن والقبح الاعتباريان
٣٧٦	٢- الحسن والقبح الذاتيان
٣٧٧	٣- الأخلاق في الروايات
٣٧٩	سادسًا: آفات الرواية
٣٨١	١- من نقد السند إلى نقد المتن
٣٨٦	٢- مقاييس الترجيح عند التعارض

الفصل الثالث: العلوم الإسلامية بين الواقع والواقعية.
العلوم الإسلامية وتكاملية العقل والنفع والواقع.....
٣٩٥..... د. حاتم جياشي
٣٩٥..... المقدمة.....
٣٩٦..... أوّلاً: المصطلحات الأساسية.....
٣٩٦..... ١- تعريف العقل.....
٣٩٨..... ٢- الدين.....
٤٠٠..... ٣- الوحي.....
٤٠٣..... ٤- المعرفة الدينية.....
٤٠٤..... ثانياً: وظائف العقل وحدوده
٤٠٤..... ١- وظائف العقل.....
٤٠٨..... ٢- حدود العقل
٤١٢..... ثالثاً: العلاقة بين الوحي والعقل
٤١٤..... ١- تكاملية العقل والوحي
٤١٦..... ٢- العقل طريق إثبات الأصول أو التقسيم الثلاثي لمسائل الدين
٤٢٠..... رابعاً: العقل والوحي والواقع
٤٢٠..... ١- الواقع كأساس للمعرفة
٤٢٦..... ٢- تغير الواقع وما لا تمنطقه الفراغ
٤٣٧..... الوضعية المنطقية واقعيتها الموهومة
الشيخ عبد الباسط جعفر فارس.....
المقدمة.....
٤٣٧..... أوّلاً: الوضعية المنطقية قراءة في المفهوم والجذور والآلات عند مؤسسيها.....
٤٣٩..... ١- في مصطلح الوضعي، والوضعية، والوضعية المنطقية:
٤٤٩..... ٢- استبعد الميتافيزيقيا بمبدأ قابلية التحقق
٤٥٣..... ٣- مبدأ التحقق (أو ثنائية الصدق والكذب) في القضايا التجريبية
٤٥٦..... ٤- محاولة كارناب: لغة العلم بديلًا عن مبدأ التتحقق
٤٦٢..... ٥- كارل بوبر من مبدأ التتحقق إلى مبدأ «قابلية التكذيب»
٤٦٧..... ثانياً: الوضعية المنطقية في ضوء المعرفة الدينية والرؤية الحضارية الإسلامية
٤٦٧..... ١- هراء الوضعيية في إنكار الميتافيزيقيا.....
٤٧٥..... ٢- النقلة المعرفية الإسلامية.....
٤٨٢..... ٣- مقاربة الشهيد محمد باقر الصدر
٤٩٣..... ٤- قواعد التتحقق من صحة الفرض في منهج التجربة عند المسلمين.....
٤٩٩..... ٥- خطأ الوضعيية المنطقية في تمييز ملائكة الحقيقة.....

مقدمة المركز

الحمد لله رب العالمين، وصَلَّى اللهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ،
وبعد...

لقد زوَّدَ اللهُ تَعَالَى الإِنْسَانَ الَّذِي يَخْرُجُ مِنْ بَطْنِ أَمْهَنْ جَاهَلًا غَيْرَ مَزَوَّدَ بِأَيِّ لَوْنٍ مِنْ أَلوَانِ الْمَعْرِفَةِ، وَلَا تَوْجَدُ لَدِيهِ أَيَّةٌ فَكْرَةٌ، مِمَّا كَانَتْ وَاضْبَحَتْ وَعَامَّةً فِي الْذَّهَنِيَّةِ الْبَشَرِيَّةِ لَحْظَةٍ وَجُودَهُ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ، باسْتِعْدَادِ فَطْرِيِّ خَاصٍ وَآدَوَاتِ مَعْرِفَيَّةٍ مُحَدَّدَةٍ يَتَمَكَّنُ بِوَاسْطَةِ اسْتِخْدَامِهَا مِنْ تَحْصِيلِ الْعِلْمِ بِنَحْوِ تَدْرِيْجِيِّ تِرَاكْمِيِّ، وَرَئِيسِ تِلْكَ الْآدَوَاتِ الْمَعْرِفَيَّةِ هُوَ الْعَقْلُ، أَيْ قُوَّةُ التَّفْكِيرِ وَإِدْرَاكِ الْكَلِّيَّاتِ وَالتَّحْلِيلِ وَالْتَّرْكِيبِ وَالْاسْتِنْتَاجِ الْذَّهَنِيِّ...، وَبِهَذِهِ الْقُوَّةِ يَتَمَيَّزُ الإِنْسَانُ عَنْ سَائِرِ الْكَائِنَاتِ الْمَشَارِكَةُ لَهُ فِي وَحْدَةِ الْحَيَاةِ، حِيثُ إِنَّ الإِنْسَانَ هُوَ الْكَائِنُ الْوَحِيدُ الْقَادِرُ عَلَى إِنْتَاجِ الْمَعْرِفَةِ، وَالنَّظَرِيَّاتِ الْعِلْمِيَّةِ، وَالْاسْتِدَلَالِ عَلَيْهَا، وَصِياغَتِهَا لِفَظِيًّا وَتَدوِينَهَا فِي الْكُتُبِ، وَنَقلَهَا بِالْتَّعْلِيمِ مِنْ جَيْلٍ إِلَى جَيْلٍ وَالْمَراْكِمَةِ عَلَيْهَا.

وَيَمْتَازُ الْمَنْهَجُ الْعُقْلِيُّ بِوْجُودِ مَجْمُوعَةٍ مِنَ الْمَعَارِفِ الْبَشَرِيَّةِ الْأَوَّلِيَّةِ غَيْرِ الْمُسْتَدَلَّةِ، وَالَّتِي تَحْصُلُ فِي النَّفْسِ بِالاضْطَرَارِ مِنْ دُونِ اعْتِمَادِهَا عَلَى مَعْلُومَاتٍ أَسْبَقَتْ مِنْهَا، يَطْلُقُ عَلَيْهَا اسْمَ الْبَدِيَّاتِ الْعُقْلِيَّةِ، مَثَلُ: قَانُونَ التَّنَاقْضِ، وَقَانُونَ السَّبَبِيَّةِ الْعَامِ، وَقَانُونَ التَّضَادِ، وَقَانُونَ الْأَمْثَالِ...، وَتَشَكَّلُ هَذِهِ الْقَوَانِينِ الْعُقْلِيَّةِ الْبَدِيَّةِ الْبَنَاءِ الْمَعْرِفيِّ التَّحْتِيِّ الَّذِي يَنْطَلِقُ مِنْهُ الإِنْسَانُ إِلَيْتِ الْمَعْرِفَةِ الْأُخْرَى، وَهِيَ صِنْفٌ

معارف تنتهي إليها كل المعرف الأخرى، التي يطلق عليها اسم المعرف النظرية والكسبية، والتي تحتاج من أجل الوصول إليها لإجراء عملية عقلية ينتقل فيها الذهن البشري من المعلومات الحاضرة فيه والمخزونة في أوعيته الحافظة إلى معرفة المجهول، ويطلق على هذه العملية اسم التفكير العقلي.

ومن الواضح أنّ المنهج الاستدلالي العقلي أهمّ المناهج العامة للتفكير البشري، وهو أسلوب تفكير يستند إلى قوانين المنطق العقلي كأداة لبناء المعرفة وتوليد العلم، وقد استخدم الفلاسفة اليونانيون وال المسلمين هذا المنهج في جميع ميادين المعرف المتضمنة في خارطة الفلسفة بالمعنى الأوّل...، وفي الحقيقة، إن هذا المنهج لا يقتصر استخدامه على ميدان معرفي خاص، بل له دائرة واسعة من التوظيف في حقول معرفية وعلمية مختلفة.

وأما قضية موقع النص في بناء منظومة العلوم الإسلامية، فإنّ المسألة ترتبط بالمنهج النقلي، أو المنهج الوحياني، وهو أسلوب بحثي يعتمد على النصوص الدينية في دراسة موضوع البحث وفهم خصائصه وأحواله أو معالجة المشكلة البحثية وإيجاد الحل المناسب لها. فهو المنهج الذي يعتمد على القرآن والسنة في إثبات مسائل العلم المستخدم فيه، سواء في أصل ثبوت الموضوع أو إثبات ممولاته له.

وللمنهج القرآني مرتکزات في إنتاج المعرفة الدينية حيث يعتمد الباحث على آيات القرآن الكريم ومدلولاته في مقدمات الاستدلال المستخدّم داخل ميدان معرفي معين لدراسة الموضوع والكشف عن أحواله وخصائصه، وإثبات قضایا العلم. ومن المقدّمات الأساسية في الاعتماد على القرآن كمصدر استدلالي لتشكيل المعرفة هو الإيمان بخلود القرآن واستمرارية صلاحتيه ككتاب مقدس في عمود الزمان، بمعنى الاعتقاد بأن القرآن ليس كتاباً خاصاً بمخاطبة الفئات التي عاصرت البيئة الثقافية التي نزل فيها بنحو يمنحه الزمان تاریخه، بحيث

لا يصلح الاستناد عليه في الواقع المعاصر الذي تغير وتبدل عما كان عليه في مختلف نواحي الحياة. وفي هذا السياق، نلاحظ أن الروايات قد شددت على عدم تاريخية القرآن، وأكّدت على أنه كتاب حي لا يموت، فعن الإمام محمد الباقر عليه السلام، قال: «إن القرآن حي لا يموت، والآية حية لا تموت، فلو كانت الآية إذا نزلت في الأقوام ماتوا فمات القرآن، ولكن هي جارية في الباقيين كما جرت في الماضين»^[١].

وعنه عليه السلام: «... لو أن الآية إذا نزلت في قوم ثم مات أولئك القوم ماتت الآية إذاً ما بقي من القرآن شيء، إن القرآن يحيي أوله إلى آخره وآخره إلى أوله ما قامت السماوات والأرض، فلكلّ قوم آية يتلوها هم منها من خير أو شر»^[٢].

وإن القواعد العقلية البديهية القطعية بمنزلة القرائن المتصلة أو المنفصلة لفهم النص القرآني فإن العقل حجّة باطنة لله تعالى على الإنسان، ولديه القدرة بشكل مستقل على تحصيل العلم اليقيني والقطع بالكثير من القضايا، وهذه القضايا المدركة بالعقل على قسمين: نظرية وبدائية.

وقد صرّح العديد من المفسرين المعاصرين، كالسيد الخوئي، والسيد الطباطبائي، باعتمادهم على القضايا العقلية البديهية والفطرية في تفسير القرآن، وصرّح بعض العلماء بأن القواعد العقلية بمنزلة القرينة المنفصلة -أو المتصلة- لفهم المتن القرآني في صوتها^[٣]، بل هذا شأن الدليل الباقي القطعي كقرينة خارجية في فهم النصوص كما ثبت في أبحاث أصول الفقه.

[١] العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، ج ٢، ص ٢٠٣.

[٢] الكوفي، فرات بن إبراهيم، تفسير فرات الكوفي، ص ١٧.

يراجع: الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٩٢؛ والقمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، ج ١، ص ٢١.

[٣] يراجع: اللنكراني، فاضل، مدخل التفسير، ص ١٨٩-١٩٠.

يقول السيد الخوئي في بيان منهجه التفسيري: «... وسيجد القارئ أنّي لا أحيد في تفسيري هذا عن ظواهر الكتاب ومحكماته وما ثبت بالتواتر أو بالطرق الصحيحة من الآثار الواردة عن أهل بيت العصمة من ذرية الرسول ﷺ، وما استقلّ به العقل الفطري الصحيح الذي جعله الله حجّة باطننة كما جعل نبيه صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته المعصومين عليهم السلام حجّة ظاهرة»^[١].

وإن المنهج الاستدلالي الروائي هو القسم الثاني من أقسام المنهج النقلي، وهو عبارة عن اعتماد الباحث على الأحاديث والروايات الصادرة عن النبي وأئمّة أهل البيت عليهم السلام في إثبات أصل موضوعات قضايا المعارف الدينية، أو إثبات خصائص الموضوع وأحواله وصفاته.

ولا ريب في أنّ الولي السماوي كمشكّل أساس للنصّ الديني معصوم عند نزوله من الله تعالى مباشرةً، أو بواسطة جبريل، على قلب النبي المعمود من قبله تعالى، لتتّزهـ الحضرات والمراتب التي يتّنزل فيها الولي من خزائن علم الله تعالى عن أيّ لون من ألوان الخطأ والاشتباه والنسیان والغفلة والتحريف... خصوصاً أمّها ليست من سُنن العلوم الحضورية. ويقوم النبي ﷺ بتبلیغ الولي الإلهي إلى الناس كما أنزل إليه من الله تعالى وجبريل بدون زيادة أو نقصان، لأنّه معصوم في مقام التبلیغ باتفاق جميع علماء المسلمين، وكذلك حال الإمام المعصوم عند الشيعة الإمامية، في جميع أخباره وأحاديثه.

وإن الروايات المتواترة، بل القرآن الكريم أيضاً، رغم كونه قطعي السنّد والصدور، إلا أنّ أغلب دلالته من حيث المتن ظنية، بمعنى أنّ الباحث في المتن الروائي أو القرآني لتفسيره واستخراج المعاني منه، يصل إلى الكشف الظني عن

[١] الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص ١٣.

المراد الجدي الله والمعصوم في كلامه. ويشهد على ذلك، تعدد الآراء التفسيرية واختلاف الاجتهادات في فهم مدلولات الآيات والروايات حتى بين علماء المدرسة العقائدية والفقهية والتفسيرية الواحدة. وقد عالج علماء أصول الفقه هذه القضية في أبحاثهم بنحو وافي، مقررين أنّ الظهور حجة، استناداً إلى سيرة أصحاب النبي والأئمة عليهم السلام، ... ولو لم يكن هذا السلوك مرضياً لنهى عنه المعصوم وبين موقفه الرافض له^[١].

ومن الأمور التي ينبغي أن يلاحظها الباحث لمحاكمة المتن ونقده، هو أن لا يكون معارضاً لما ثبت من القواعد العقلية الفطرية اليقينية، فمثلاً قد ثبت بالأدلة العقلية القطعية أنّ الله تعالى مجرد، تام، وليس جسماً، ولا جسمانياً، فإذا كان هناك رواية فيها تشبيه وتجسيم صريح لله تعالى كوصفه بالضحك أو البكاء أو القيام أو القعود، فإنّ هذا المتن يسقط عن الاعتبار، فإنّ الدليل اللغطي القطعي لا يمكن أن يعارضه دليل برهاني أو استقرائي قطعي، لأنّ دليلاً من هذا القبيل إذا عارض نصّاً صريحاً من المعصوم عليه السلام أدى ذلك إلى تكذيب المعصوم عليه السلام وتحطته، وهو مستحيل... (و) إذا عارض الدليل اللغطي غير الصريح دليلاً عقلياً قطعياً برهانياً أو استقرائياً قدّم العقلي على اللغطي... ونحن هنا على ضوء الدليل العقلي القطعي نعلم بأنّ الدليل اللغطي لم يرد المعصوم عليه السلام منه معناه الظاهر الذي يتعارض مع دليل العقل، فلا مجال للأخذ بالظهور^[٢].

يعالج هذا الكتاب مكانة العقل ودوره في فهم النص واستنباط المعرفة الدينية، وموقع النص في بناء منظومة العلوم الإسلامية، ومدخلية الواقع في فهم النص

[١] يراجع: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٢٨٤.

[٢] الصدر، السيد محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، ص ١٧٥.

واستنطاقه، وهي القضايا الرئيسية التي شَكّلت محور البحث والتحليل والنقد والمقارنة في هذا الكتاب (الجزء الثاني من سلسلة مناهج العلوم الإسلامية).

ويقى الشكر موصولاً لكل من ساهم في إنجاز هذ الكتاب من المدير العلمي للمشروع ومساعده، والباحثين والفنين.

والحمد لله رب العالمين

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

مقدمة الكتاب

الحمد لله الذي هدانا إلى سبيله القويم وأرشدنا إلى صراطه المستقيم وأنعم علينا بالاعتصام بحبله المتين محمد وآلـه الطيبين الطاهرين.

في مقدمة الكتاب السابق (الجزء الأول من هذه السلسلة) شرحتنا مفصلاً أهداف هذا المشروع لدراسة وتدوين مناهج العلوم الإسلامية، وأوضحتنا هنالك أنَّ القسم الأوَّل من المشروع بأجزائه الثلاثة مخصص للمقدمات النظرية التي تمهد للأجزاء اللاحقة المخصصة لدراسة مناهج مختلف العلوم الإسلامية علىِّ علمًا.

وذكرنا أنَّ هذه المقدمات التأسيسية تأتي في ثلاثة أجزاء: الجزء الأوَّل الذي أشرنا إليه آنفًا والذي تمحور حول أسس المعرفة الدينية وقضايا العلوم الإسلامية، وهذا الجزء الثاني الذي خصصناه لموضوع: العلوم الإسلامية وثلاثيَّة العقل والنص والواقع. ويأتي لاحقاً إن شاء الله الجزء الثالث الذي يعني بالمناهج العامة الأساسية والفرعية.

وفي هذه المقدمة، تُبيَّن أهميَّة موضوع هذا الكتاب بين أيدينا، والقضية المحوريَّة التي تصدِّي لها، وشرح تبويبه وتقسيمه، ونعرض أسئلته الكبرى ونتائج معالجاته واستخلاصاته.

فحينما نتأمَّل مسار تشكُّل العلوم الإسلامية عبر تاريخها الطويل، نلاحظ تفاعلاً بين ثلاثة عناصر أساسية:

أ- النص الديني: ونقصد به القرآن الكريم وسنة المخصوصين بِهِمْ التي مثلت حضن كل العلوم ومحورها التي تدور مداره، ففهم هذا النص وتدبره هو الخطوة الأولى لبناء المعارف الإسلامية وبناء منظومة هذه العلوم.

ب- الإنسان: بما أوتي من عقل وفكر وطاقات فطرية واستعدادات وCapabilities. فالإنسان هو المقصود بالخطاب الديني، وإليه يتوجه النص الديني، والعقل إحدى مميزات الإنسان عن سائر المخلوقات الأدنى منه والأرقى، ولذا كان العقل مناط التكليف (إياك آمر وإياك أنت) وشرط من شروطه، بل هو أساس الدين وأصله ومبدأ معرفة الله والاعتقاد بالنص نفسه.

ج- الواقع: ونريد به العناصر الزمانية والمكانية بكل خصائصها ومقتضياتها، التي تشكل بيئه تنزل النص الديني في عصوره الأولى، وكذلك بيئات استمرار تنزله عبر الأجيال والأمم والمجتمعات في أفق الزمن المفتوح.

في فضاء سيّال عبر الزمن «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (الأنبياء: 107)، فالنصوص الدينية سيقى تنجيمها المعنوي مستمراً بعدها اكتمل تنجيمها التنزيلي: ختم النبوة وانقضاء عصر الإمامة.

ولما كان النص ليس مجرد خطاب لأولئك الذين عاشوا زمان الرسالة والنزل، بل هو يتجاوز حدود الزمان والمكان، ويتجاوز حجب التاريخ وبيئة النزول، والسر في هذه القدرة على التخطي، والتجاوز ألوهية المصدر وتعالي الوحي من جهة؛ ومرونة النص وبنيته القائمة على عنصري الثابت والمتحير، ومراعاة الحاجات والمتطلبات الثابتة بمضامين ثابتة وال حاجات المتحولة بمضامين متحولة ومتحركة؛ من جهة ثانية، ولأجل ذلك كانت عملية تفسير النص وتأويله مستمرة ومتواصلة ما دام الإنسان، وما دامت الحياة.

ولما كان الواقع متبدلاً ومتغيراً، يفرض في كل منعرج على الإنسان حاجات

مستجدة وأسئلة مستحدثة، كان هناك حاجة لهذا التفاعل بين منطق النص، والعقل الإنساني، ومحولات الواقع.

وعن هذا التفاعل وعلاقة العلوم الإسلامية عموماً بهذه الثلاثية، تطرح جملة من الأسئلة الكبرى التي تتمحور حولها فصول الكتاب ومباحثه، وأهم هذه الأسئلة:

- ما مكانة العقل ودوره في فهم النص واستنباط المعرفة الدينية؟

- ما موقع النص في بناء منظومة العلوم الإسلامية؟

- هل للواقع مدخلية في فهم النص واستنطاقه وكيف ذلك؟

- كيف دافعت العلوم الإسلامية عن واقعيتها وفندت الواقعيات المohoمة للمدارس الأخرى كالمادية والوضعية؟

والكتاب بفصله الثلاثة جاء في سياق معالجة هذه الإشكاليات والإجابة عن هذه الأسئلة: فالفصل الأول تناول إشكالية العقل والعلوم الإسلامية، والفصل الثاني عالج سؤال النص ومركزيته في بناء العلوم الإسلامية، والفصل الثالث تصدّى لإشكالية الواقع والواقعية.

أولاً- الفصل الأول: العقل والعلوم الإسلامية

يتضمن هذا الفصل خمسة مباحث، سعى فيها المؤلفون أن يحيوا عن الأسئلة المتعلقة بالركن الأول من الثلاثية، وهو العقل: فسعوا لمقاربة القضية، وتنقیح معنى العقل في اللغة والاصطلاح. وبناء نظرية العقل من النصوص القرآنية والنصوص الروائية وأخيراً: تحديد مساحة اعتبار العقل في فهم الدين.

فقد تناول المبحث الأول: «مشكلات العقل في العلوم الإسلامية»، كتبه البروفسور اللبناني الدكتور حسن رضا، وهو مقاربة للقضية وعرض منهجي لإشكالية العقل في تجلّياتها وأسبابها وحلوها.

وهو ابتداءً يقارب مفهوم العقل انطلاقاً من المدلول اللغوي الموحي بالمهمة المنوطة به، وهي منع الإنسان من الوقوع في الشرور والرذيلة والخطيئة، ويؤكّد على شمولية معنى العقل لقوى كثيرة في النفس وعدم اختزاله في القوة الناطقة، وهذا ما يتجلّ أيضًا في منظور القرآن الكريم.

وركّز الباحث في مقاربته على ضرورة تحقيق التوازن بين العقل والوحى، فأغلب المشكلات التي واجهت العلوم الإسلامية في مسارها التاريخي هي بسبـب ما أسماه المؤلف «غلبة أحد البدلين على الآخر»، وتنازل غير سوي لأحدـهما عن موقعه.

وحلّل الكاتب تجلّيات هذه المشكلة في فرعين أساسيين من العلوم الإسلامية: علم الكلام، وعلم أصول الفقه. واقتصر الدكتور حسن رضا بعض الخطوات لتفعيل هذه التكاملية بين العقل والوحى، وتعزيز حضور العقل والوحى في هذه العلوم في ضوء ما يفرضه الواقع من مستجدات معرفية وفلسفية دون تنازل عن أصالة هذه العلوم.

وقد عالج المبحث الثاني: «العقل في القرآن»، كتبه الدكتور مهدي أحمدي، الأستاذ المساعد في قسم الإلهيات الإسلامية بجامعة شيراز.

وفي هذا المبحث، حاول المؤلّف أن يقدم رؤيةً قرآنيةً للعقل، مهدّ لها بالتأكيد أنّ العقل كان ولا يزال المائز الأساس بين الإنسان وباقى الموجودات؛ وقد نزل القرآن الكريم مستثيراً في الإنسان عقله، وطالباً سلوكه السليم، ومانعاً انحرافه عن التفكير القوي؛ حتى لا تطغى الغريزة عليه وعلى تعقله، ويرسخ قدميه على

طريق التّدبر والتفكير للوصول إلى الحقائق التي أودعها الله في خلقه.

وقيام هذه الرؤية القرآنية العناصر الآتية:

- لفظ العقل ومشتقاته واستخداماته في القرآن الكريم

- مرادفات العقل في القرآن

- معاني التعقل في القرآن كما استنتاجها المفسرون من الآيات

- مجالات التعقل وموانعه.

وقد خلص البحث إلى مجموعة استنتاجات نوردها فيما يلي:

- في القرآن الكريم، ورَدَ فعل عقل في تسعٍ وأربعين موضعًا، ولم يرد بشكلٍ مصدر مطلقاً، وكلّ أفعال العقل تدلُّ على عملية الإدراك والتفكير والفهم لدى الإنسان، وقد جاء العقل في القرآن الكريم بصيغ مختلفة منها: يعقلون، تعقلون، يعقلها، نعقل، عقوله. كما جاء من خلال مجموعة من المرادفات، منها: لُب، النهي، القلب، الحجر، الفكر...

ومن اللافت في الاستخدام القرآني لمشتقات لفظ العقل أنه لا يستخدمها إلاً بالصيغة الفعلية، ولم يرد بالصيغة الاسمية، ولا بصيغة المصدر، ولا باسمي الفاعل والمفعول. وإنَّ وروده بصيغة الفعل أقوى من حيث الاستعمال وأداء المعنى من وروده بالصيغة الاسمية.

- أكد المفسرون في مهام العقل على إفادة المعرفة واليقين، وطريق تشخيص الحق والمصالح والمنفعة والربح والخسارة، ومعرفة الحسن والقبح. غير أنهم قلماً تحدثوا عن أسلوب التفكير والتعقل، وهذه - بلا مراء - أهم قضية في مضمار مفهوم العقل في القرآن الكريم، إذ إنَّ معرفة طريق التفكير هي التي تميّز بين العقل والتفكير

من ناحية، والوهم والخيال وسائر أنواع الإدراكات غير اليقينية من ناحية أخرى.

- واعتبر الباحث أنَّ الاتجاهات التفسيرية تتنوع لاعتبار العقل عين المعرفة أو كونه أداة للمعرفة، وأنَّ أهم مجالات التفكير والتعقل التي حثَّ عليها القرآن هي علم الوجود والأخلاق والأحكام.

وفصل موضوعات عديدة ضمن هذه المجالات الثلاثة، ونَبَّه لمسألة تميِّزت بها المعالجة القرآنية لسؤال العقل والتعقل وتهملها عادة الفلسفة والفكر الإنساني، وألا وهي موانع التفكير، فأشار لعدة عناوين، كالفسق، والانحراف القلبي، وعبادة الأوثان، واتباع الشيطان، والتقليد الأعمى.....

وعالج المبحث الثالث: قضية «العقل في الروايات» وهي مقالة للدكتور رضا برنجكار، الأستاذ المساعد في جامعة طهران.

بعد أن عالجنا نظرية العقل في القرآن الكريم في المبحث السابق، جاء دور الروايات، وهذا البحث لاستكشاف النظرية الحديثية أو الروائية للعقل مفهوماً، وموقعها، وأبعاداً، وأدواراً، وصلاته بالأخلاق والدين والعلم.

ومهد الدكتور برنجكار للمعالجة بالإشارة إلى أهمية الإرادة العقلانية، فهي التي تُبرز قيمة الإنسان في البين وتضعه في منزلة أسمى من الملائكة، ما لم يستتبع إرادته الشهوانية التي تقوده إلى الرذيلة والضياع وتجعله أسوأ من البهائم.

في محاولته لتحديد مفهوم العقل في الروايات، وبعد تتبع واستقراء صرَّح أنَّ العقل في الروايات يقع في قبال أمور من قبيل: الشهوة، وهو النafs، والأمال الطويلة وال Uriya، والكبر والغرور، والغضب والطمع والعجب... ونَبَّه إلى أنَّ الجهل ليس له معنى واحد في كلمات المعصومين عليهم السلام؛ فهو تارة يعني عدم العلم، فيكون في قبال العلم وبالتالي فهو عدميٌّ، وتارة يكون الجهل بمعنى الشهوة ويتم

بيانه بوصفه أمراً وجودياً، والجهل بهذا المعنى يقع في قبال العقل، وإن هذين الأمرين - العقل والجهل - قوتان متضادتان، حيث يشهد الإنسان على الدوام حالة التنازع والصراع بينهما.

أما على مستوى المهام والأدوار، فاستكشف الباحث من تبعّه للروايات أنّ أبعاد العقل ثلاثة:

البعد النظريّ، والبعد العمليّ، والبعد الأداتيّ. أي إنّا يمكننا أن نتحدّث انطلاقاً من الأحاديث عن العقل النظري، وهو الذي يسعى لاستكشاف الحقائق النظرية ومعرفة الأمور الواقعية، والعقل العملي هو القوة المعرفية التي تدرك ما ينبغي فعله، أو هو القوة التي تعمل على تحريك الإنسان نحو القيام بأعماله. والعقل الآلي، وهو عقل المعاش وتدبير شؤون الحياة، فهو قوّة يستعين بها الإنسان لتنظيم معاشه وحياته.

ومن جهة ثانية، ينقسم العقل في الروايات إلى بعدين؛ وهما: البعد الفطريّ (غير الاكتسابيّ)، والبعد الاكتسابيّ. وإن الإنسان من خلال قيامه ببعض الأمور والأفعال، يعمل على زيادة عقله أو خفضه.

ويستتّجع الدكتور برنجكار في ضوء تحليله العلاقة التكاملية بين العقل من جهة، وبين الأخلاق والدين والعلم من جهة أخرى، والتأثير المتبادل بين العقل وبين كلّ واحد من هذه الثلاثة.

وتناول المبحث الرابع: «مساحة اعتبار العقل»، وهو بقلم الباحث محمد حسين زاده، الأستاذ المساعد في مؤسسة الإمام الخميني للابحاث والتحقيق.

وفي هذا المبحث، عالج الباحث سؤالين أساسيين: ما هو مدى اعتبار العقل في الدين؟ وفي أيّ مجال من مجالات الدين يمكن الاعتماد على العقل للوصول إلى المعرفة؟

ورأى الباحث أنّ المصادر التي يمكن في ضوئها الحصول على المعرفة الدينية بشأن الدين وأجزائه المتّنّعة، محدودة، وتشمل الموارد الآتية:

- العقل أو الأدلة العقلية.

- النقل أو الأدلة النقلية.

- الحواس.

- الشهود.

في ضوء الرأي الشائع، يكون للحواس دائرة خاصّة في الدين، ولا تشمل جميع القيم والأحكام والمعارف الدينية. وأمّا العقل أو الأدلة العقلية، فإنّها تلعب أهمّ الأدوار في حقل العقائد الأصوليّة في الدين. وبطبيعة الحال، فإنّ الأدلة النقلية والروايات الحاكية عن الوحي والإلهام، يمكن لها أن تساعد العقل، وتعمل على تعميق معرفته في ذلك الحقل. وعلاوة على ذلك، يمكن للعقل أن يدرك كليّات الأخلاق والحقوق وغيرها من القيم، ويترعرّف على وجوبها وحسنها وقبحها و المناسبتها أو عدم مناسبتها؛ وبذلك فإنه في هذا الحقل يدرك مسألة حسن العدل وقبح الظلم على نحو الاستقلال، بل يمكن له أن يعتبر هذه الأمور من الأصول البدويّة للعقل في حقل القيم.

إنّ مساحة العقل في حقل الأحكام العمليّة للدين محدودة جدًا، وهو في تلك الموارد يعمل -بمساعدة من الحواس أو من دونها- على إدراك رجحان أو لزوم أمر ما، أو ضرورته أو عدم ضرورته؛ على الرغم من وجود الأدلة النقلية حتّى في هذه الموارد أيضًا، وهي تؤيد ما يتوصّل إليه العقل. وعلى هذا الأساس، فإنّ العقل في حقل معرفة القيم والأحكام الأخلاقية والحقوقية والفقهيّة في الأمور غير التوقيفيّة يستطيع أن يتوصّل إليها من خلال كشف ملاكات الأحكام،

ويحكم بضرورتها أو عدم ضرورتها، ورجحان أو لزوم بعض الأفعال. وبعبارة أدق: أن يتعرّف على ضرورتها أو رجحانها. وفيما يتعلّق بالأمور التوقيفية التي لا يمكن التعرّف عليها إلّا من طريق الشارع، لا يمكن للعقل أن يتعرّف على ملاكاتها وعلل أحکامها على نحو الاستقلال. وإنّ كُلّ ما يمكن للعقل أن يعرفه في هذا الحقل لا يعدو أن يكون حِكمة من حِكم الأحكام لا غير. ومن هنا، يجب الإحجام عن توظيف العقل في معرفة الأحكام التوقيفية وإدراك مناطقاتها وغير ذلك من الأقسام التوقيفية من الدين.

وفي مقابل هذه الرؤية التي يقبل بها عموم المفكّرين المسلمين يوجد رأيان آخران:

- العقل بصفته ميزاناً للدين: بمعنى أنّ المسائل التي يؤيّدتها العقل وييمكنه أن يقيم الدليل على صحتها، تمثّل أجزاء الدين، أما الأمور الأخرى التي تنسّب للدين فإذا قام العقل برفضها فإنّها لا تكون من الدين.

- العقل بوصفه أدلة للدين: بمعنى أنّ دور العقل في الدين يقتصر على إثبات وجود الله ونبيّه النبي الأكرم ﷺ وإمامه الأئمة عليهما السلام وعصمتهم وحجّة أقوالهم وأفعالهم، وعندما يتّهي العقل من هذه المهمّة لا يبقى له دور آخر، فهو قد أوصلك إلى منابع المعرفة؛ الولي والنصوص.

وناقش الباحث النظريتين الأخيرتين، ورجّح نظرية المشهور التي عَزَّزَها ببيان تفصيليًّا لموضوعات العقيدة وتفرعياتها ودور كلّ نوع من أنواع الأدلة في إثبات موضوعاتها محدّداً دور العقل في كلّ مورد من هذه الموارد.

ثانياً- الفصل الثاني: النص والعلوم الإسلامية

بعد مقاربة سؤال العقل والعلوم الإسلامية في الفصل السابق، يأتي هذا الفصل الثاني عن مكانة النص الديني، وأدواره في منظومة العلوم الإسلامية، فنطرح إشكالية مفهوم النص ومكانته في مجال العلوم الدينية في البحث الأول، وأسباب اختلاف العلماء في فهم النص الديني في البحث الثاني، ونظرية تعدد القراءات بين القبول والرفض في البحث الثالث. أمّا موضوع مكانة النص القرآني، وموضوع مكانة النص الروائي في استنباط العلوم الإسلامية، فقد جاءا تباعاً في المبحثين الرابع والخامس.

المبحث الأول: «النص ومركزيته في العلوم الإسلامية»، وكتبه السيد هشام إبراهيم أبو هاشم، أستاذ الحوزة العلمية في لبنان.

وفيه أكد الباحث أنَّ النص الديني له مكانة مميزة في الفضاء الفكري والاجتماعي الإسلامي إذا ما قيس بأي منظومة نصية أخرى. فالنص الديني الإسلامي يحوي مركز جذب قوي وأساسياً متسم بالحفظ والعصمة، وهو القرآن الكريم، كتاب الله الخالد الذي أنزل هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان بين الحق والباطل. وإلى جانب القرآن، هناك ستة المعصومين أي أقوال وأفعال وتقريرات المعصومين، النبي والآله الطاهرين، والتي وصلتنا في مجامع روائية. وهذه الروايات كانت بمثابة الشارح والموسوع للأسس والكلمات والخطوط العريضة التي جاء بها القرآن. ومع كون هذه المجامع الروائية بجلّها ليست قطعية الصدور، إلا أنَّ هذا لم يمنع المسلمين من الاستفادة منها وتعظيمها بعدما أعملوا فيها أدوات الاستفادة من مداليتها، ومناهج التحقق من أسانيدها ورُوّاتها ومصادرها.

وقد عالج السيد هشام أبو هاشم المسألة وفق مسار منهجيٍّ مترابطٍ الحلقات في أربعة مطالب:

المطلب الأول: «النصّ الدينيّ: المفهوم والتوكين والمنزلة»، حدّد فيه مفهوم النصّ في اللغة والاصطلاح، وفي اصطلاح الدراسات الأدبية والعلوم الدينية.

المطلب الثاني: «أنواع النصّ الدينيّ ووظائفه وتأثيراته»، تعرّض فيه لعلاقة النص القرآني والنص الروائي وخصائص كلّ منها، كما تعرّض لعلاقة النص والغيب، والنص والعقل، ودور النص في تحقيق الهدایة بمعناها الواسع، ودوره في التشريع وفي معالجة مشكلات المجتمع.

المطلب الثالث: «محورية النصّ في العلوم الإسلامية»، وفيه فصل الكاتب موقع النص الديني في بناء المعرفة الدينية في الأبعاد الآتية: العقدي، والأخلاقي، والفقهي القانوني، التارخي والسنّي.

المطلب الرابع: «أُسس فهم النصّ الدينيّ»، وفي هذا المبحث حلّق السيد هاشم في مدارات معرفية مهمّة عن تعالي مصدر النصّ ومحدوديّة الفهم وبشرىّته، وعن الاجتهاد في استنطاق النص وعلاقته بالواقع، وعن إشكالية الثابت والمتحير، مستعرضاً بعد ذلك بعض القواعد المتّقحة في العلوم الإسلامية، خاصة في علم الأصول لفهم النصّ، وتوجّه هذا المبحث بأسباب اختلاف العلماء في فهم النصوص.

المبحث الثاني: «أسباب اختلاف فهم النصّ»، أعدّه الأستاذ جاسم محمد عبد علي، مساعد مدرس جامعي من العراق.

أكّد المؤلف في البحوث التمهيدية على عدة قضايا:

أ- أنَّ الاختلاف سُنة من السنن الكونية التي جعلها الله تعالى لكي تستمر الحياة في هذا الكون من خلال التبادل الفكري ونقل الخبرات بين الأفراد والمجتمعات لتطوير الغير، والسعى نحو التكامل في جميع الميادين المعرفية والعملية، وبهذا

نصل إلى أن الاختلاف الإيجابي الضروري يختلف عن الخلاف السلبي الذي يدفع إلى الكراهة والعداء والضغينة وينتهي إلى خراب البلاد والعباد. وقد حث القرآن على قبول الغير منها كان مختلفاً، وذلك من خلال الدفع بالتي هي أحسن، وإن كان يرى الغير عدواً فهو كالولي الحميم؛ لأن العدو يرکز النظر على نوافع الإنسان عادةً.

بـ- أهمية سعة الأفق المعرفي لقبول الاختلاف من خلال دعوة القرآن الكريم والأحاديث المطهرة إلى التعامل وفق مبدأ (يسمعون القول فيتبّعون أحسنه) مع كل رأي..

جـ- أهمية البحث في أسباب الاختلاف؛ وذلك لأن معرفة الأسباب تساعد بشكل كبير في معرفة الحلول، والخروج من المعركة الفكرية بانتصار لكل الأطراف من خلال الحوار الهدف ومعرفة نقاط القوة والضعف عند المؤتلف والمختلف.

أما على مستوى الأسباب، فقد أشار الأستاذ جاسم محمد إلى تنوعها وتعددتها، وأن منها ما هو عارض يزول بمجرد التقابل بين النصوص وإرجاعها إلى ما تؤول إليه من خلال الجمععرفي، وبعضها أصلي مستحكم لا يمكن حلّه إلا من خلال التنازل عن بعض أطرافه، وبعضها تدفعنا إلى التخيير والعمل بأيّها من باب التسليم، وبعضها ينبغي أن توقف ونعترف بالعجز الفكري للإنسان عن الإحاطة الكلية بمصالح الأحكام.

ولذلك يدعو الباحث إلى أهمية إحكام فهم النصوص، الذي له مبادئ وأصول ينبغي الوقوف عندها، ومن بينها الإمام بمنابع الاختلاف وطرق حلّها؛ لأنّها تؤثّر عليه سلباً أو إيجاباً في المقدّمات وفي النتائج.

وضمن الباحث الخاتمة جملة من التوصيات المعرفية والمنهجية والأخلاقية في التعاطي مع النص ومع آراء الآخرين؛ لحسن الاستفادة من التنوع والاختلاف

لمعرفة ميزان **يُبَيِّنُ** الحقّ من الباطل؛ لأنّ الموقف العمليّ من الاختلاف لا يستلزم قبول الكلّ وتنويعه الحقّ دائمًا، وإنما قد يكون حلاً لمعضلة تهدّد الوجود الإنساني أو تؤدي إلى التفرّق والتشرذم للكيان الإسلاميّ.

المبحث الثالث: «تعدد القراءات»، كتبه الدكتور ساجد صباح العسكري، الأستاذ بجامعة الإمام الصادق العليّ فرع ذي قار - العراق.

في معالجته لهذا المفهوم، ناقش الباحث المفهوم الحداثوي لتعدد القراءات، وتبني مفهوماً مقبولاً لهذا المصطلح وفق القراءة التأصيلية، وهو تعدد الفهم والتفسير للنص الواحد، وفق مراتب طولية غير متعارضة، كأن يكون للمفهوم الواحد أكثر من مصداقٍ قابل للانطباق على ذلك المفهوم، وحلّل المقتضيات الكثيرة لهذه الكثرة.

ودفع الباحث وهم البعض في رفض كل القراءات المعاصرة **ميّزاً** بين القراءة المعاصرة التأصيلية التي تخضع للشروط والضوابط المنسجمة مع روح الإسلام وثوابته، والقراءة المعاصرة المنفلتة، وهي غير الخاضعة لهذه الضوابط وغير الملتزمة بضرورات الدين وثوابته. وفي هذا السياق، تأتي قراءة الحداثويين القائمة على إسقاطات الفلسفات على النص القرآني، وبذلك تكون القراءة التأصيلية وسطًا بين طرفين، بين القراءة التقليدية التي يقودها التيار السلفي الذي لا يقبل بأي تجديد في أدوات الفهم، وبين القراءة الحداثية التي يقودها التيار الحداثي المنفلت والذي ينسف كل قديمٍ.

وعن موقف علماء الإسلام ومفكريه من تعدد القراءات، ذكر الأستاذ ساجد صباح العسكري أنهم انقسموا إلى فريقين: فبعضهم أيدّها وعدّها من ضروريات التجديد في التفسير بوصفها أحد أشكال الاجتهاد التفسيري، بينما رفض بعضهم التعدد بالمعنى الحداثي ولم يرفضوا التعدد بالمعنى الأصوالي، وكان لهم موقف في

التعامل مع المصطلح لما يكتنزه من إيحاءات تدعو للتحرر من القيود المنهجية، ولكن لا يُشكّل هذا الرفض رفضاً لفكرة التعدد، وإنما هو اختلاف في المفهوم ولا مشاحة في الاصطلاح.

المبحث الرابع: «موقع النص القرآني في استنباط مسائل العلوم الإسلامية»، كتبه الشيخ إياد الغدير، الباحث والأستاذ في جامعة المصطفى العالميّة بسوريا.

يتتصدّر اسم القرآن الكريم المصادر العلمية للاجتهداد والفقه، ومن ثم لباقي العلوم، غير أنَّ مسارات الاجتهداد في تاريخ العلوم الإسلامية جعلت مسألة الاستنباط تتمرّكز حول آيات الأحكام بالخصوص في مجال الفقه والأصول.

وهذا البحث جاء لتسلیط الضوء على موقعية القرآن في عموم العلوم الإسلامية، وذلك في مطلبين أساسين:

- المطلب الأول: حيث أسس الشيخ إياد الغدير الأسس النظرية الضرورية للبحث، من سلامة القرآن من التحريف، وحجية ظواهر القرآن، وإشكالية التفسير ومشروعيته، وهي كلّها موضوعات تمهد لمعرفة فهم القرآن الكريم.

- المطلب الثاني، وفيه عالج الباحث مناهج الاستنباط في العقيدة والفقه والأخلاق، مشيراً إلى بعض الخصائص والضوابط التي يجب أن يتواхها، ما من شأنه أن يخوض في عملية الاستنباط. وفي كلّ من منهاجي الاستنباط في العقيدة والفقه، أسس لأصول وقواعد في هذا السياق، وأورد نماذج تطبيقية لاستنباط المسائل من القرآن الكريم استناداً للتراث الروائي لمدرسة أهل البيت عليهم السلام.

وأما بالنسبة لعلم الأخلاق والمنهج الاستنباطي من القرآن، فقد فصل الباحث بين اتجاهين: اتجاه بناء النظرية الأخلاقية القرآنية، واختيار دستور الأخلاق في القرآن للشيخ عبد الله دراز نموذجاً. وتعرّض في الاتجاه الثاني إلى دراسة تفصيلية

للمضامين الأخلاقية في القرآن، واختار أطروحة الشيخ اليعزدي نموذجًا، خاصة في تقسيمه للمضامين الأخلاقية القرآنية على أساس المتعلق إلى الأخلاق الإلهية، والأخلاق الفردية، والأخلاق الاجتماعية.

ولم يقتصر الباحث الإشارة إلى الحاجة لتفعيل علوم الاستنباط وعدتها المعرفية؛ ليتجاوز الاجتهاد الفقهي مثلاً نطاق آيات الأحكام المحدّد ببضعة مئات الآيات ونيف، كما هو المشهور، مع ما في ذلك من مخاطر ومزايا الأخذ بالمناهج المعاصرة والدخيلة.

المبحث الخامس: «موقع الرواية في استنباط مسائل العلوم الإسلامية»، بقلم الأستاذ قاسم شعيب، المتخصص في الكلام والفلسفة من تونس.

في المبحث السابق، عالجنا موقعية النص القرآني في استنباط مسائل العلوم الإسلامية واستخراجها، من عقيدة، وفقه، وأخلاق بالخصوص، وتبيّن لنا أهمية النص القرآني في هذا الباب وحاجة الموضوع لمزيد من التأسيس والتنقيح، سواء على مستوى المقدمات النظرية أو على مستوى مناهج وأاليات الاستنباط وقواعدها.

وفي هذا المبحث، تعالج القضية بالنسبة للروايات، فالحديث هو النص الرديف للنص القرآني، وبنية العلوم الإسلامية كما تقوم على استنباط مسائلها من القرآن الكريم كذلك تستند إلى استخراج مضامينها ومسائلها من الروايات.

وفي مقاربته للموضوع، قدّم الأستاذ قاسم شعيب أطروحة تقوم على ستة محاور: الأول يتعلّق بمرجعية السنة النبوية في الممارسة الاستنباطية، والثاني يرتبط بأهمية الرواية في تفسير القرآن، والثالث يتمّ بمكانة الرواية في بناء أصول الدين، والرابع يركّز على موقع الرواية في الاستنباط الفقهي، والخامس يتناول المسألة الأخلاقية وعلاقتها بالرواية، والمحور السادس يتعرّض إلى الآفات التي تعاني منها الرواية وسبل معالجة ذلك.

وقد عالج الباحث في كل محور من هذه المحاور الستة قضايا عديدة، ساعيًّا لتوصيف الواقع ورصد الاتجاهات السائدة في الساحة، عارضًا بعض الحلول والأفكار.

وأشار الباحث إلى اختلاف مصدرية الحديث بين السنة والشيعة، فرغم اتفاق المسلمين حول مرجعية السنة النبوية بعد القرآن الكريم، إلّا أنّهم اختلفوا في المصدر الذي يجب أخذها منه، فاختار أهلُ السنة، وبعض الفرق الأخرى المشابهة لها، الصحابةَ والتابعين ليكونوا بذلك المصدر، بينما اختار الشيعة الإمامية أهلَ البيت^{عليهما السلام} مصدرًا لها، مستندين في ذلك إلى كمٍ هائلٍ من النصوص القرآنية والروايات الموثقة لدى الفريقين.

واستنتج الباحث أنَّ الاختلاف في مصدر الحديث، هو الذي سبب الاختلافات في تفسير القرآن، والمعتقدات، والأحكام الفقهية، والمسائل الأخلاقية والقيمية.

كما نبه إلى أنَّه ومع بداية الغيبة الصغرى، بدأت تظهر اختلافات داخل الإمامية أنفسهم، في مناهج التفسير، وأصول الاجتهاد، وحتى بعض مفردات العقيدة، وهي اختلافات تجد أساسها في معايير قبول الرواية ودرايتها، وفهم مدلولاتها ومقداصها، وكثرة الحوادث والمستجدات التي تحتاج حكمًا أو موقف فكريًّا، ورغم أنَّ الاختلاف شيءٌ متوقع ويصعب تجاوزه بسبب تفاوت العقول والقابليات، إلّا أنَّ النقاش العلميُّ والحوار العقلانيُّ الهادئ حول مختلف القضايا يبقى ضروريًّا.

وبهذا المبحث يتنتهي الفصل الثاني ويليه الفصل الثالث في مباحثين اثنين.

ثالثاً- الفصل الثالث: العلوم الإسلامية بين الواقع والواقعية

الواقع كل ما هو قائم وكائن وله حيّيَة وجوديَّة، وكما يقول السيد الطباطبائي: «فلا يسعنا أن نرتاب في أن هناك وجوداً، ولا أن ننكر الواقع مطلقاً، إلا أن نكابر الحق فننكره، أو نبدي الشك فيه، وإن يكن شيئاً من ذلك، فإنما هو اللفظ فحسب، فلا يزال الواحد منا، وكذلك كل موجود يعيش بالعلم والشعور يرى نفسه موجوداً واقعياً ذا آثار واقعية، ولا يمس شيئاً آخر غيره، إلا بما أن له نصيباً من الواقع»^[١].

والواقعية تستخدم في أكثر من معنى، فحينما نصف مدرسة أو مذهباً أو منهجاً بالواقعية، فقد نقصد أنه يؤمن بالواقع المنفصل عن المدرك، وإمكانية بلوغ الواقع ودركه وهذا مقابل المثالية، وأخرى نقصد أنه يراعي الواقع ويأخذ بأسبابه ومقتضياته. وفي هذا السياق، نصف المدرسة الإسلامية ب أنها واقعية، أي إنها تستجيب للمتطلبات التكوينية الفطرية للإنسان والمجتمع والوجود والحياة. وتنسجم معها انسجاماً كاملاً.

وقد تضمن هذا الفصل مباحثين مهمين: الأول لتحليل مكانة الواقع في العلوم الإسلامية وكيف ننسج علاقةً يتكمّل فيها النص مع العقل والواقع لبناء منظومة العلوم ومسائلها، وبالتالي بلوغ حلولها ونتائجها لبناء الفرد والمجتمع والحياة وهدایة الخلق إلى مدارج الكمال والارتقاء.

ومبحث الثاني للبرهنة على واقعية العلوم الإسلامية، وإبطال الواقعية الموهومة لإنحدى أكبر المدارس الفلسفية الغربية، وهي المدرسة الوضعيَّة التي أوغلت في الماديَّة والنزعة الحسيَّة لتنكر ما وراء الحس والتجربة وتتنطّع لترفض الميتافيزيقا.

[١] الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمَة، ط٢، إيران، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٧هـ، ص٤.

المبحث الأول: «النص والعقل والواقع»، وقد كتبه الدكتور حاتم جياشي الأستاذ بجامعة آل البيت بقم إيران.

أشاد الباحث مقاربته على تنقيح حقيقة كلّ ركن من أركان ثلاثة (العقل والنّص والواقع) وتحديد وظائفه:

فأكّد أنّ العقل قوّة درّاكه ومشخّصة، وهي ضابطة الفهم والإدراك التي ينفصل ويفترق بها الإنسان عن غيره من باقي المخلوقات، ونبّه أنّ هذا الدور لا يعني إطلاق العنان له في كل المساحات، وإنّما حكمته ودائرة حجيّته منحصرة في دائرة الموضوعات الكلّية الحقيقة، وأمّا ما سوى ذلك من الموضوعات، فهي خارجة عن حكمته، كالأحكام الشرعية والقوانين الوضعية؛ لأنّ هذه الأمور هي اعتبارية والأمور الاعتبارية بيد المعتبر، وكذلك الموضوعات الشخصية المتغيّرة التي لا سبيل للبرهان عليها بالفعل لا بالذات ولا بالعرض، إلّا بعرض طبائعها الكلّية. نعم، يمكن للعقل القطع بثبوتها لموضوعاتها الشخصية بالفعل عن طريق المشاهدة الحسيّة.

أمّا الرّكن الثاني، وهو الوحي، فهو يمثل القناة المعرفية الإلهيّة، وطريقته تختلف عن طرق الاتصال الحسيّ أو المدركات العقلية، فالمعرفة المختصة بهذه القناة تتعالى على المعرفة الحسيّة والعقلية والمذاهب الروحية الذاتية للإنسان حتى لو بلغت القمة في مرتبة الولاية، فدور العقل ينتهي عند التسليم بميدان الغيب وعالمه دون الدخول في كنهه أو حقيقته؛ لأنّه لا يقع تحت سلطانه. نعم، أساس الوحي يُعرف بمقدّمات راجعة إلى الحسّ والمشاهدة في عالم الشهادة، فأقرّها العقل ووثق بها، وأيضاً فإنّ التفكير العقليّ هو المؤدي إلى حقيقة الإبهان بالغيب، وهو الذي أوصل الإنسان إلى المعرفة العلميّة، وبذلك ينكشف الفرق بين قناة الوحي المعرفية هذه وبين ما ذهبت إليه المدرسة الأخباريّة في الوحي؛ لأنّها تتكلّم عن آثار الوحي لا الوحي حقيقة.

وأماماً الركن الثالث، وهو الواقع، فهو في نظر الأستاد حاتم الجياشي يمثل الأساس والركيزة الأولى لبروز نظرية المعرفة، لكونها تثبت أصل العلم ومبادرته، والواقعية تعني الوجود لما هو خارج عن الذات، وهذا ما نحشه ونشعر به من خلال الفعل والانفعال معه، والذين ذهبوا إلى إنكار هذا الواقع واهموهن ومكابرون، يسقط إنكارهم بمجرد مواجهة واقعة عملية؛ لأنَّ كُلَّ إنسان يتعامل مع الأشياء وفق هذا الواقع أو الواقعية، وإنْ ادعى خلاف ذلك على المستوى النظريِّ، فإنَّ نجد الإنسان يفرح في حالات ويحزن في حالات أخرى، ويهرب من الخطر في أخرى، فهذه الأمور شواهد حيَّة على هذه الواقعية ووجودها حقيقية لا وهيَّ، وبهذا لا مكان للسفسيطة وإنكار الحقائق بكل صورها؛ لذا بُنيت الفلسفة الإسلامية بكل مشاربها على مسألة الوجود والواقع. إذن يمثل هذا الأساس حجر الأساس في المعرفة وقيمتها؛ لذا يمكن لكل مفكِّر التحقق من صحة أو خطأ كل قضية بانطباقها وعدم مطابقتها للواقع الخارجيِّ.

وفصل الباحث حدود واقعية العلوم الإسلامية وضوابطها في نقاط مهمَّة:

أ- لا ينبغي الشكُّ بموضوع المعرفة والإدراك أو العلم المتمثَّل بالواقع، وفي نوعية تصوّراتنا عن الوجود والواقع التي من شأنها أنْ تنعكس بصورة حاسمة على مجمل رؤيتنا حول الله تعالى والكون والإنسان والمصير؛ لذا من جهل بمعرفة الوجود أو الواقع يسري جهله في أمَّهات المطالب ومعظمها. وبالذهول عنها فاتت عنه خفيَّات المعارف وخياليها.

ب- تنقیح مفهوم منطقة الفراغ، وأنَّ المقصود من دائرة الفراغ هو أمران: الأول، مساحة تنظيم المجتمع (منطقة الفراغ الولاية أو الحكومية). والثاني، مساحة الفراغ في أصل التشريع، التي لا نصَّ فيها كما في المسائل المستحدثة، كزراعة الأعضاء، والاستنساخ البشريِّ، وهنا يوجد مبادئ وقواعد كلية وأصول عامة جعلتها الشريعة في متناول الفقيه أو الحاكم الشرعيِّ ليفتدي، وبذلك ترتفع

الإشكالات من نقص الشريعة وعدم شموليتها، ولا نسقط في معاشر التفسير بالرأي وآفات التصويب.

ج- إنَّ العلوم والمناهج الإسلامية تعمل على كشف وإصابة الواقع، وكذلك تعمل على معرفة حقائق الأشياء. وأدواتها في ذلك: العقل، والوحى، والنص. وكلُّ هذه المنابع متكاملة فيما بينها من حيث المساحة والمآل، وفي عين ذلك، لا تتأثر مكانة الوحي ومصدريته في كشف الواقع ومعرفة الحقائق، وإنْ تعددت مراحله، كما في قضية الوحي ونزول النص الإلهي وبين إعماله وفهمه؛ لأنَّ للواقع وحقيقة الأمر تأثيراً في فهم مسار النص وحركته في التاريخ.

د- إنَّ العلاقة بين العقل والوحى والواقع تحكمها الأهداف والغايات، ويمثلها محور ثابت، وهو ركيزة الوحي، بينما المرونة والمتغيرات فتمثّلها الوسائل والأساليب المتغيرة تبعاً للزمان والمكان (الواقع)، وهي ركيزة متغيرات العقل ومنطقة عمله.

المبحث الثاني: «الوضعية المنطقية والواقعية الموهومة»، كتبه الأستاذ عبد الباسط جعفر فارس، الباحث المتخصص في العلوم الإسلامية والأستاذ في حوزة الإمام علي عليه السلام ببيروت لبنان.

لقد أراد الباحث في هذا الفصل أن يُبطل دعوى إحدى أهم المدارس الفلسفية الغربية: الوضعية المنطقية وواقعيتها الموهومة، وأراد أن يؤكّد واقعية المدرسة الإسلامية وأنَّ علوم هذه المدرسة بما تأسّست عليه من تكاملية في المنهج بين التجربة والعقل، وبما استندت إليه من رؤية كونية تقرّ بالغيب وَتسلّم بعالم الشهادة، وتؤمن بالطبيعة وما وراء الطبيعة.

لقد اختار الأستاذ عبد الباسط فارس هذه المدرسة لأنَّها تمثّل ذروة التطرّف الحسي والمادي في الفكر الغربي الذي وصلت به ماديته وتجريبيته لإنكار كلِّ معطى غير حسي.

وقد رسم الوضعيون المنطقيون صورةً مهترئةً للعلم منذ أقحموه حاكماً في ميدان التفكير الفلسفـي، متـوهـين أنـ رد الفلسفة إلى الاستـمـولـوجـيا سيـحرـرـها من أسئـلة المـيتـافـيـزـيـقاـ المـحـرـجـةـ، وـيـحـقـقـ حـلـمـهاـ بـمـشـرـوعـ فـلـسـفـيـ جـمـاعـيـ موـحـدـ، كـمـاـ توـهـمـ «ـكـارـنـابـ»ـ، لاـ مـكـانـ فـيـ لـصـرـاعـ الـأـفـكـارـ حـيـثـ سـيـمـثـلـ الـجـمـيعـ لـلـأـسـاسـ «ـالـصـلـبـ»ـ لـلـمـعـرـفـةـ الـعـلـمـيـةـ وـالـمـتـمـثـلـ فـيـ الـقـوـالـبـ الـمـنـطـقـيـةـ لـفـاهـيـمـ الـعـلـمـ الـمـوـحـدــ.

لكـنـ تـبـيـنـ أنـ ماـ حدـثـ فـيـ مجـالـ فـلـسـفـةـ الـعـلـمـ أـثـنـاءـ وـبـعـدـ ظـهـورـ الـوـضـعـيـةـ الـمـنـطـقـيـةــ قدـ كـشـفـ أنـ الـعـرـفـةـ الـعـلـمـيـةـ لاـ تـسـمـحـ بـقـولـ فـلـسـفـيـ مـتـهـاسـكـ يـفـصـلـ فـيـ قـضـائـاـ الـعـلـمـ وـمـنـاهـجـهـ، فـضـلـاـ عـلـىـ مـسـائـلـ الـمـيـتـافـيـزـيـقاــ.

كـمـاـ اـتـضـحـ أـنـ الـعـلـمــ المـفـرـضـ أـنـهـ نـمـوذـجـ الـعـرـفـةـ الـرـاسـخـةـ فـيـ الـيـقـيـنــ هوـ أـيـضاــ مـيـدانـ وـاسـعـ لـتـعـدـدـ الـآـرـاءـ وـاـخـتـلـافـ الـأـنـظـارـ، وـمـنـ ذـلـكـ تـبـيـنـ وـهـمـ الـاـفـرـاضـ الـمـسـبـقةـ الـتـيـ أـسـسـ عـلـيـهـاـ أـتـبـاعـ الـوـضـعـيـةـ مـذـهـبـهـمـ الـصـورـيـ لـلـعـلـمـ قـبـلـ أـنـ يـبـدـأـواـ بـتـحـلـيلـ جـملـهـ وـمـفـاهـيمـهــ.

صـارـ وـاضـحـاـ كـذـلـكـ أـنـ الـمـنـهـجـ الـتـجـريـيـ لمـ يـكـنـ ذـلـكـ الـمـنـهـجـ الضـامـنـ لـلـوـصـولـ إـلـىـ مـعـرـفـةـ يـقـيـنـيـةــ، كـمـاـ توـهـمـ الـوـضـعـيـوـنــ، إـذـ أـنـ تـسـوـيـغـ الـاستـقـراءـ الـذـيـ هوـ فـيـ صـلـبـ تـطـبـيقـ هـذـاـ الـمـنـهـجــ، بـقـيـ مـشـكـلـةـ قـائـمـةـ فـيـ أـذـهـانـهــ.

لـقـدـ تـبـيـنـ الـبـاحـثـ عـثـراتـ هـذـهـ الـمـدـرـسـةـ وـإـخـفـاقـاتـهـاـ عـبـرـ تـارـيخـهـاـ وـعـبـرـ مـخـتـلـفـ رـمـوزـهـاـ مـنـ كـرـنـابـ إـلـىـ كـارـلـ بـوـبـرـ وـالـنـقـلـةـ مـنـ مـبـداـ التـحـقـقـ إـلـىـ مـعيـارـ قـابـلـيـةـ التـكـذـيبــ.

وـتـعـرـضـ الـبـحـثـ إـلـىـ الـوـضـعـيـةـ الـمـنـطـقـيـةــ فـيـ ضـوءـ الـمـعـرـفـةـ الـدـيـنـيـةـ وـالـرـؤـيـةـ الـخـضـارـيـةـ الـإـسـلـامـيـةــ، الـتـيـ تـمـيـزـتـ بـالـوـسـطـيـةــ فـيـ الـمـنـهـجـ وـالـغـایـاتــ، عـلـىـ خـلـافـ الـعـلـمـ دـاخـلـ أـسـوـارـ الـخـضـارـةـ الـغـرـيـبةـ الـذـيـ كـرـسـ وـلـاـ يـزالـ صـدـامـ الـإـنـسـانـ مـعـ الـطـبـيـعـةــ، وـجـنـونـ الـسـيـطـرـةـ عـلـيـهـاـ وـتـوـظـيفـهـاـ فـيـ عـمـلـيـةـ نـهـبـ دـائـمـ لـمـقـدـرـاتـهـاـ، وـاتـخـاذـ الـمـنـفـعـةـ الـمـادـيـةـ غـاـيـةـ

قصوى للحياة دون رادع أخلاقيّ، حتى لو اقتضت هذه المنفعة خراب الطبيعة وتبديد ثرواتها. مع أنَّ منطق المنفعة والمفسدة يرجح كفة الميتافيزيقاً، لكونها أفعى للإنسان من مجازفة الوضعية المنطقية وإنكارها لأسئلة الميتافيزيقا عن مصير وجوده بدعوى أنه لا تخضع للتجربة.

تجاوزت المعرفة الإسلامية نظرة الوضعية المنطقية، وعملت في صميم العقل من أجل إعادة بناء الإنسان بالطريقة التي تمكنه من التعامل مع الطبيعة وما وراءها، وبالمنهج المناسب لكل معرفة للاجابة عن أسئلته المتعلقة بحياته ومصيره وطموحه نحو ما هو أبعد من الحس والظاهر.

وأشاد الباحث بدراسة السيد محمد باقر الصدر لمعاشر الوضعية المنطقية اعتقاداً على مذهبه الذاتي في المعرفة ومنهجه الاستقرائي، وبينَ أنه لا مجال للمنطق الوضعي إلا أن يسلم بمعرفة مستقلة عن الخبرة والتجربة، وبذلك تهدم الوضعية المنطقية قاعدها الرئيسة التي بنت عليها مذهبها، وإن لم يسلم المنطق الوضعي بإمكان التتحقق من القضية بغير الخبرة الحسية فسيكون منكراً لمعظم قضايا العلوم الطبيعية التي تم الإقرار بصدقها من غير أن تصل إليها أدوات الحس والتجربة.

وبذلك صيرَت المعرفة الإسلامية نتائج التجارب العلمية قطوعاً متراكمةً ببركة ضميمة حكم العقل إليها؛ حيث يمكن للإنسان في ظل جدلية العقل والتجربة أن يكشف سُنن الكون الكلية الصادقة في كل زمان ومكان، فكانت في منأى من نتائج الوضعية المنطقية المخيبة للأمال في مجال العلم؛ بفضل حث وإرشاد أئمَّة المسلمين إلى اتخاذ التجربة والعقل وسليتين في ميدان المعارف العلمية.

هكذا وردت الفصول الثلاثة لهذا الكتاب بما حوتة من مباحث؛ لتقدم رؤية مميزة لثلاثية النص والعقل والواقع.

وهذه المباحث وإن تفاوتت في الأسلوب، والبيان، واللغة، وعمق المعالجة،

ولكنها نجحت إلى حدّ كبير في تقديم نسقٍ منسجمٍ من الأفكار والطروحات، في حلقات متسلسلةٍ يشدُّ بعضها أزر بعض، ويعضدُ بعضها البعض الآخر، ولم يخدش في انسجام هذا النسق تنوع الآراء في بعض القضايا، أو تعدد المقاربات لبعض المصطلحات أو المفاهيم أو تفرق المواقف في تقويم الآراء والمذاهب والمدارس؛ فخطة الكتاب ومنحاته التأليفي شكلَ حاضنةً تتسع للجميع، ونجحت بحمد الله سبحانه في التنسيق بين كل تلك الجهود والآراء.

فكان المجموع أقرب إلى رؤيةٍ فكريَّةٍ متكاملةٍ في باهها، تظافرت على نحت معالها كلَّ هذه الأقلام المباركة الرائدة التي نجدُّد لأصحابها من أكاديميين فضلاء، ومشايخ أجلاء، وباحثين أعزاء، كل الثناء والدعاء بدوام الإبداع والعطاء.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الشيخ الأسعد بن علي قيدارة

مدير مشروع مناهج العلوم الإسلامية

الفصل الأول:
العقل
والعلوم الإسلامية

مشكلات العقل في العلوم الإسلامية

(قراءة في التجليات والأسباب والحلول)

حسن خليل رضا^[١]

المقدمة

من أدوات المعرفة التي جُهز بها الإنسان العقل، الذي يُتيح له إدراك الحقائق التي تكتنف وجوده في هذا العالم؛ سواءً أكانت مستقلة في حضورها عن الأعراض والجواهر، ولو في دائرة الافتراض، أم مترابطة معها في كتلة من الوسائل والشبكات، بغضّ النظر عمّا إذا كانت واقعة في مرمى التصور، أو غائبة عنه.

وتکاد المقاربـات الفلسفـية والعلمـية المعاصرـة تُصرـ على الدور الذي يؤـديه العـقل في رصـد الحقـائق، فلا تكون مـعزوـلة في كـينونـتها عن الطـابـ المـقولـ، أو الاستـعادـ القـبـليـ الذي يـعطـيـها بـعـدـا يـعـدـلـ من صـورـتها الـواقـعـيـةـ، ويـضـفـيـ عليها مـلامـحـ وأنـسـاقـاـ من مـعـيـنـهـ.

لقد أدرك الإنسان، منذ تفتح وعيه على عناصر هذا الوجود، محدودية ما يمكن استيعابـه بـوسـاطـةـ عـقـلـهـ، سواءـ أـكـانـ فيـ إطارـ مـغـامـرـاتـهـ الفـردـيـةـ، أمـ فيـ إطارـ التـراـكمـ

[١] مـفـكـرـ وـباحثـ لـبنـانيـ.

الذي يملئه التفاعل الاجتماعي والحضاري، فتطلع نحو آلة فريدة تمكنه من تخطّي الدوائر التي يطوف حولها، غير أنه ظلّ يعجز عن تصوراته وأفكاره من طحين واقعه، ولم يتمكّن من إيلاء الميتافيزيقاً أهميّة وازنة، خارج نطاق التأمّل النظريّ المحسّن، إلّا عبر قناة الوحي التي تجعل المحدود مشمولاً بعنایة المطلق؛ ليزروه بمقومات السلوك الذي يحقق الانتظام الدينيويّ في أفضل خياراته، ويضمن السعادة الأخرويّة في أسمى ملأاتها.

تتوسّل العلوم الإسلاميّة منهجاً مركّباً إلى حدّ بعيد من مكوّنين: أحدهما إلهيّ، والآخر بشريّ، حيث تعمل على الدمج بينهما في سياق جامع بين التعاليم والوصايا من جهة، والتسویغات العلميّة لمؤدياتها ووظائفها من جهة أخرى. ومن الطبيعيّ إزاء ذلك أن يكون العقل حاضراً فيها إلى جانب الوحي، يشرح الغامض والغريب والمجمل من تجلّياته اللغويّة، ويعلّل المسالك والوجهات التي يتّهجهما، ويملاً الفراغ الذي لا يراه أولويّة، إن باستلهام روح هذا الوحي، أو بأغيار لا تصطدم مع إملاءاته.

بيد أنّ ثمة مشكلات يُحدّثها حضور العقل في المساحات التي تُعدّ حكراً على حركة الوحي، فلا تكون لديه مسارب إليها غير اللوذ بخصوصية الإمكان العامّ؛ ما يفضي إلى إعادة النظر في الدور الذي يؤدّيه العقل على مستوى العلوم الإسلاميّة؛ لتبقى محافظة على طابعها المتعالي، من غير انقياد إلى إسقاطات العقل.

وانطلاقاً من ذلك، أين تتجلّى المشكلات التي يُحدّثها العقل عموماً على مستوى العلوم الإسلاميّة إزاء ثنائية العقل والنّص؟ وما الأسباب التي تُناظّ بها المسؤوليّة عن إثارة هذه المشكلات؟ وإلى أيّ حدّ يمكن استشراف بارقات حلّ لها؟

أولاً: جدل التجليات

لا يتنحّى العقل البة عن منزلته في عملية الإدراك، سواء أتعلّقت بالأمور التي طوّقها بهالة القدسية، أو بالأمور التي أُرتجّ من دونها هذا السور، غير أنّ الجدل يقوم في الأساس حول أحکامه التي يعارض فيها النص المskون بقصدية الوحى، ولا سيّما في نطاق العلوم الإسلامية التي اعتمدت به في استقراء مادتها، وتصنيفها، وشرحها، وتسويغها، وتقنينها؛ لتغدو هذه العلوم بيوتاً للكائن المسلم، يقطن في حجراتها، ويحول في مرّاتها، ولا تسّول له نفسه هدمها، ما دامت أعمدتها مدعّمة بالترانيم التراثيّ، وعلّتها الغائبة متمثّلة في تلّقّف الـوحى، فضلاً عن أنّ هذا الخيار يلزم بالتحرّي عن البِدائل التي تقطع حيرته وتخبّطه، وتعتقه مما قد ينتابه من قلق معرفيّ، إن لم يغادر إلى أنساق منهجية مغايرة جذرّياً.

تناط بالعقل مهمّة عمارة العلوم الإسلامية، ومتى بلغ في أدائها تخوماً نائية عن الطبيعة التي اعتاد على ممارسة دوره ضمنها، احتمم الخلاف حول الحدود التي ليس عليه تجاوزها، والمشروعية التي يحرّزها، إلى الحدّ الذي تراوحت فيه مستويات قبوله ورددّه بين قوسي إفحامه في مدارج الميتافيزيقا نفسها، وإعفائه من هذه المهمّة رأساً؛ لتولد في خضمّ هذه المواقف مشكلات عديدة، قد تنبع من صراحة الموقف العقليّ إزاء معطيات الـوحى وأطره المنهجية، وقد تنبع من جنوح المبني التي قامت عليها العلوم الإسلامية إلى تقليل دور المنوط بالعقل في حدود مطلقاتها ومؤدياتها؛ ولا يخفى أنّ التعارض قائماً في الأساس بين نصّ مسند إلى المتعالى، يفترض المتمسّك به تعيره عن الحقيقة التي تتجاوز قدرة العقل، وخاصة عندما تتنافى مع منطقه المغلّف بغشاء واقعه الدنيويّ؛ وعقل مسند إلى الإنسان، عليه المعول في بتّ الحقائق والأحكام، وهو مدار قبول المدركات ورفضها، وخاصة عندما ترتسم على أفقه قضايا، لا يراها بحكم العایير التي يعتمد عليها من نسيج الواقع؛ ولو أزيلت السدود العائدة إلى اختلاف المبنعين، بأن أُتيحت

للعقل مبنيات الوحي ومرتكزاته، أو تعالى العقل إلى مستوى الإحاطة بملابسات هذا الوحي؛ لأفضى الأمر إلى التسوية بينهما، وردم أي تعارض محتمل بينهما على المستوى النظري على الأقل.

ولئلا يأخذ الكلام حيز الإطلاق؛ يمكن تتبع جانب من التجلّيات الإشكالية للعقل في ميدانين اثنين من العلوم الإسلامية، يتمتعان بخصوصية بارزة؛ لما يخلفانه من أثر عميق في حياة الأمة، وأطوارها الحضارية، هما: علم الكلام، وعلم أصول الفقه.

١- إشكاليّات العقل في مجال الكلام

أما في ميدان علم الكلام، فقد أُسندت إلى العقل مهمّة الدفاع عن مقولات الاعتقاد الإسلاميّ، بمعنى أنَّ النص الإلهي حدد دوائر الاعتقاد الصائب، وليس على هذا العقل إلّا أن يذعن لها، ويسلّم بمطلقتيها، ويُسوغ لنفسه الخيارات والمسالك التي قدّمتها؛ ولا ينبغي الإغماض عما يتّاب ضوابط العقل ومعطياته من تطوير وتعديل وتغيير، بحسب المقدّمات العلميّة التي يرکن إليها عادةً.

ولئن ألغى عضد الدين الإيجي في علم الكلام تحصيلاً للقدرة على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج، ودفع الشبه^[١]؛ فإنَّ أبو حيّان التوحيدِي يحدّد مدار النظر في هذا العلم ضمن مجالات: التحسين، والتقييّح، والإحالات، والتصحيح، والإيجاب، والتوجيز، والاقتدار، والتعديل، والتوجير، والتوحيد، والتفكير، والاعتبار فيه، ويجعل ذلك منقسمًا بين دقيق ينفرد العقل به، وجليل يُفزع إلى كتاب الله تعالى فيه، لافتًا إلى مستوى التفاوت في ذلك بين المتعلّين به على مقاديرهم في البحث والتنقيب والتوجيز والجدل والمناظرة والبيان والمفاضلة^[٢].

[١] الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، ص. ٧.

[٢] التوحيدِي، أبو حيّان علي بن محمد، ثمرات القلوب (مع كتاب الأدب والإنشاء في الصداقة والصدق)، ص. ١٩٢.

ويستفاد من ذلك أنه لم يؤذن للعقل بأن يتجاوز سور النص في عالم الاعتقاد، بل عليه أن يوجّه عنایته إلى بنيته اللغوية، متحرّيًّا عن مختلف الركائز التي تدعم وجهته، وتدافع عن أحکامه وتصوراته المبرمة، وقد يُعطى العقل قيمةً في حدود ما طابق به منطق النصّ، فإذا شدَّ عن هذا السُّمْت، لم يعد حُجّةً ناهضة لاثبات الاعتقاد، إلّا بمقدار ما تتيح له بعض المذاهب الكلامية فرصة التّعوّيل على ثمار هذا الانفراد.

ارتکز علم الكلام في بحثه حول وجود الله وصفاته على الأدلة العقلية عمومًا، ولا سيما تلك التي تداولها الفلاسفة، بدءًا بدليل الحركة الذي صاغه أرسطو^[١]، ومرورًا ببرهان الصديقين وفق صياغتي ابن سينا وصدر الدين الشيرازي^[٢]، ووصولًا إلى الدليل الأخلاقي الذي صاغه كانت على صورة مصادرة في «نقد العقل العملي»^[٣].

غير أن التحوّلات التي أحدثها نقد بعض الفلاسفة المعاصرین للعقل التأمليّ، وكرّسها الركون إلى العقل التجاريّي، أفضت إلى نقد الميتافيزيقا برمّتها، نظير نقد هيوم لمبدأ العلّيّة، لافتًا إلى أن رؤية أيّ شيئين أو فعلين، مهما كانت العلاقة بينهما، لا يمكن أن تعطينا أيّ فكرة عن قوّة أو ارتباط بينهما، وأنّ هذه الفكرة تنشأ من تكرار وجودهما معًا، وأنّ التكرار لا يكشف، ولا يحدث أيّ شيء في الموضوعات، وإنما يؤثّر فقط في العقل بذلك الانتقال المعتمد الذي يحدّه، وأنّ هذا الانتقال المعتمد هو القوّة والضرورة، وأنّ هاتين هما صيغتان للإدراك، لا للموضوعات، تشعر بها النفس، ولا تدركان خارجيًّا في الأشياء^[٤].

[١] راجع: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، صص ١٩٩ - ٢١٥.

[٢] راجع: اللواتي، محمد رضا، برهان الصديقين، ص ٢٠٢ وما بعدها؛ ص ٢٧٧ وما بعدها.

[٣] كانت، عمانوئيل: نقد العقل العملي، ص ٢٢٨ وما بعدها.

[٤] راجع: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ٦١٦.

ويصبّ في هذه الوجهة نفسها إقدام كارنب على مناقشة معيار التحقق، ممِيزاً على غرار سائر أعلام الوضعية المنطقية - بين القضايا التحليلية التي تمثل في العلوم الرياضية والمنطقية، والقضايا التركيبية التي تمثل في العلوم التجريبية، لافتاً إلى كونها وحدتها تنطوي على معنى، بينما عدّ العبارات الميتافيزيقية أشباه قضايا، وفارغة من كلّ معنى، ولا تقرّر شيئاً؛ لعدم قابليتها للتحقق والاختبار، وبُعدها عن النسق التحليلي^[١].

وكثيرون هم الفلاسفة الذين سلكوا هذا الدرب، ولا سيّما من التحليليين والتفكيكيين والبراغماتيين والوجوديين، جاعلين من العقل التجاريّي معيارهم، والأداة العلمية التي ينكرون من خلاها الميتافيزيقا، ويجعلون البحث في وجود الله وصفاته مجرّد تصوّرات لغوّية أو خيالية، تقوّى بها طبقة حاكمة على رعيتها، فتروّضهم في خدمة مصالحها، أو تتشبّث بها طبقة مضطهدة، تجد فيها السلوان والتعويض عن الخسائر الفادحة التي تُمْنَى بها.

وحتّى في المرحلة التي لم يكن فيها وجود الإله موضع جدل عند المسلمين، أفضى الخلاف في مسألة صفاته إلى ولادة مذاهب وفرق كلاميّة، ما انفكّت تداعياتها قائمة على مستوى الفكر الكلاميّ المعاصر، فيبينما أسند النص القرآني إلى الذات الإلهيّة صفات، اعترض العقل الذي نزّه الله عن كلّ شبيه على نسبة هذه الصفات إليه، وتساءل عمّا إذا كانت قدّيمة أو حادثة، فأثبتتها بعض بلا كيف، مُقصِّيًّا العقل عن إدراكتها خارج سياقها اللغويّ، ونفّها بعض، تاركًا للعقل أن يلوذ بتأويلها، إن من خلال عدّ صفات الله عين ذاتها، أو من خلال نسبتها إلى العقل الفعال، أو من خلال طرائق تؤدي الغاية نفسها...

ولم يكفّ العقل عن التساؤل عن حقيقة المبني العقدية الأخرى، متحرّيًّا عن ظاهرة النبوة، ومعنى الوحي، وحدود الغيب، وحدود العالم، وواقعية المعاد،

[١] راجع: إبراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، صص ٢٧٥-٢٧٢.

وتجدو الثواب والعقاب الآخرة؛ فأسقط المعايير والضوابط والمقولات التي يعمل وفقها على هذه المضامين المستمدّة من معين الوحي، ولم يُقصِّر وظيفته على البيان اللغويّ، ولا على التقريب التسويعيّ، بل أرسى لدى بعض الفرق مقولات، لا مستند لها غير هذه المستقلّات العقلية، استمد أكثرها من نتاج الفلسفة اليونانية، ونُقُولُ الأديان السماوية، وعصارة المطاراتن النقدية... .

٢- إشكاليّات العقل في أصول الفقه

وأمّا في ميدان أصول الفقه، فقد أدرج العقل في قائمة الأدلة الأربع، وإن عدّ دليلاً على ما يُتيح الوظائف والأحكام الظاهريّة، بمعنى أنّه يمثل دليلاً على الأصل المنتج، وليس أصلاً متنجاً لها بنفسه^[١].

ولا يقتصر حضوره على تفكيك الألفاظ والعبارات والمعاني التي يتركّب منها الكتاب والسنة، بل عمداً الأصوليون إلى التساؤل عن حجّية حكمه على شيء باعنه حسن شرعاً، ينبغي فعله، أو قبيح شرعاً، ينبغي تركه؛ وغاصوا في مقاربة الخلفية التي تفضي إلى ذلك، فتساءلوا عن قدرته على إدراك الحسن والقبح الشريعيّين، على غرار المتكلّمين، ثم تناولوا في هذا السياق حكم العقل بالملازمة العقلية بين حكم الشرع وحكم آخر، أو ما يعرف عندهم بغير المستقلّات العقلية.

وعلى الرغم من حضور العقل في مباحث الأصول العمليّة التي تلوذ به في تحديداتها الوظائف الظاهريّة، فإنّ الأصول العقلية تُردّ عموماً إلى أصلين؛ لأنّ العقل يحكم بأصلية الاشتغال، إن أدرك شمول حق الطاعة للواقع المشكوك، ويحكم بأصلية البراءة، إن أدرك عدم الشمول^[٢]... ولا يصحّ التعويل على الأصول العمليّة - سواء أكانت عقلية أم شرعية - إلاّ بعد الفحص واليأس من الظفر بالأدلة على الحكم الشرعيّ في مورد الشبهة، فضلاً عن أنّ القيمة الوازنة

[١] الحكيم، محمد تقى، الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٢٧٩.

[٢] الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، ص ٣٠٩.

في هذا المضمار هي للأصول الشرعية التي تُعدّ من ضروب الأحكام الظاهرية الطريقة المجعلة ابتعاد تحقيق منجزية الأحكام الشرعية، أو المعذرية عنها.

وفي المقابل، ألغى العقل النقيدي في علم أصول الفقه تصخّمًا غير مثمر، أفضت إليه الإسقاطات التي تحمل النصوص الشرعية دلالات لا تقتضيها بالضرورة، نظير مباحث التعارض والتراجيح والأamarات التي تفتقر إلى إثبات التزام الله ورسوله والأئمة أنفسهم برعایة مناهج العرف وأدواته ومعاييره، فضلاً عن راجحية عدم كون نصوصهم ناظرة دائمًا إلى هذه الخلفيات، فإنه يُحتمل أن تكون تطبيقات مقصودة، على الرغم من تعارضها الظاهر، تبني على مراعاة الفروق العائدية إلى البيئة والثقافة والظروف التي صدر التشريع بين جنابيها. وقد يلاحظ هذا الأمر نفسه في مقاربة موضوعات، يُعدّ الخوض فيها أقرب إلى الترف الفكريّ، بينما يسعى الأصوليّ - من خلال هذا الجهد - إلى إعداد الأصول التي يحتاجها في عملية استنباطه الأحكام والمجعل الشريعة، وربما ينشغل في مسائل محدودة الناتج، فيستطرد في بحثها كالاستصحاب التعليقيّ، والمعنى الحرفيّ، والمشتقّ، وحقيقة الوضع والواضع في اللغة، وغيرها، على حساب موضوعات ذات أولوية بالنسبة إليه، كحاكمية العلوم التجريبية، والنحو التاريخي للنصوص، ومعدلية المعطى الأخلاقي القيمي (الإتيقي)، وفرادة المجتمع المعنى بالتكليف...

ويتطوّر العقل النقيدي لدى بعض الباحثين، فالعقل النقيدي الحديث لا يرى تثريباً في الاستفادة من تراكم الخبرة البشرية في مضامير العلوم التجريبية والرياضية والاجتماعية والإنسانية، في الوقت الذي يرى في النصوص الشرعية تدابير علاجية لا تتجاوز عصرها ولا البيئة التي صدرت فيها! فلا يمكن النفاذ بها إلى الواقع المعاصر، استناداً إلى القواعد والمباني التي أجهد الأصوليون أنفسهم في بحثها وتحقيقها، إلا إن أتيحت لهم أدوات فريدة، تستفيد من منجزات هذا العقل بصورة غير مسبوقة، وعبر الاستعانة بمناهج أكثر قوّة وخصوصية.

ومهما يكن، فإنّ ترويض علم أصول الفقه للعقل، وحصر الاستفادة منه في نطاق محدود، لا يصل إلى حدّ جعله أصلًا متنجًا للوظائف والأحكام والجعل الشرعية الظاهرية، قابله هجوم عقليٌّ على المباحث التي قصر هذا العلم عن انتهائه، فوسمه بالعقم، والدوران في حلقات مفرغة، وإقصاء صناعة الحكم الشرعيّ عن مجتمع التدوال الحديث، حيث ألغى في هذا المجتمع انتزاعاً بين مبتدئيات هذا الموروث، ومتطلبات الانظام.

ثانيًا: حضريات الأسباب

للعقل مسالكه المنهجية وفق طبيعته التكوينية التي اختصّ بها، سواء بني النقاد على جوهرّيته، أو ذهبوا إلى كونه ظاهرة منبثقه، وهو يعمل باستمرار على نقد هذه المسالك واتهامها وتجاوزها في سعيه إلى فهم الواقع وتفسيره والانسجام مع مبتدئاته؛ ومن الطبيعي أن يكون أقرب إلى الإذعان والتصديق والاطمئنان العالي، عندما تؤيد براهينه وقراءاته وتحليلاته بمعطيات الحسّ التي تعبر عمّا يتضمّنه العالم الخارجيّ، سواء أكانت حاكية بدقة عن هذا العالم، أو مقودةً بطبيعة الحواسّ التي تؤدي هذه الوظيفة، أو مرصوفةً بقبليات العقل وإسقاطاته واستعداداته؛ بينما لا يبلغ هذه الرتبة نفسها في تعامله مع المفاهيم والطروحات المتعالية، أو التي تعود إلى عالم الغيب، حتى في صورة حدّ هذا الغيب بما يخرج عن إدراك الحواسّ فحسب، وإن لم يتجاوز إدراك العقل؛ فإنه يظلّ في أفضل صوره ملازمًا مدار الظنّ، تقويه الاحتمالات المتراكمة التي تورث ضربًا من التسليم الذي لا يخترق عادةً مدار اليقين.

ولما كانت العلوم الإسلامية متطلّعة إلى العالم المتعالي، تطوف حول لغة النصوص التي تعبر عن إرادته القصدية، مجريةً حضرياتها في تضاريسه، مروضةً ما تراكم من منجزات الحضارة البشرية في تبرير مقولاته؛ فإنّها لا تسمح بالخصوص لمقاييس العقل إلّا ضمن هذه الحدود؛ وإذا أضفنا إلى ذلك عدم تطابق أحوال

العالم المتعالي ومعاييره وخصائصه عموماً مع ما يقابلها في العالم الماديّ، ألفينا هذه العلوم تدخل في نفق طويلاً من المشكلات، فلا تعالج واحدة منها، إلّا وتولد على أطرافها مشكلات أخرى، لا يكفي العقل عن طرحها، ما دامت خارجة عن حدود مدركاته، وغائبة عن المجال الذي يحكم بالاستناد إليه.

بيد أنّ هذه العلوم الإسلامية موقفها من العقل، حيث نرى فئة من المستغلين بها، يغالون في التعويل عليه، إلى حدّ إخضاع النصّ له، وتأويله وفقه؛ في مقابل فئة أخرى، تقلّص دوره، إلى حدّ تغليب ظواهر النصوص عليه؛ ويمكن ترتيب المواقف منه عموماً على سُلم متفاوت شدّة وضعفاً بين ذينك الطرفين المعبرين عن قوسي الإفراط والتفريط.

ولئلا يحيو الكلام خارج السور المحدّد له؛ نكتفي بإبراز الرؤية التي شهدتها كلّ من علم الكلام، وعلم أصول الفقه؛ لما يحظيان به من أهميّة في تحديد الاعتقاد النظريّ الذي ينبغي الإيمان به قليلاً، واستنباط الحكم أو الجعل الشرعيّ الذي ينبغي الالتزام به عملياً وسلوكياً.

أمّا على مستوى علم الكلام، فإنّه يجدر طرح رؤية المعتزلة بادئ الأمر؛ لكونهم عرروا بإعمال العقل، والثقة به، والرکون إليه، حيث عرّفه القاضي عبد الجبار بأنّه «عبارة عن مجموعة من العلوم المخصوصة، أي: العلوم الضروريّة التي إن حصلت في المكّلف، صَحَّ منه النظر والاستدلال، والقيام بما كُلِّف؛ ولكي يكون عقلاً، لا بدّ أن تجتمع فيه هذه العلوم؛ أمّا إذا تفرّقت عن بعضها، فهي ليست كذلك»^[١].

ويقتضي هذا التصور تقديم العقل على الشرع، ولو بتأويل الشرع وفق إملاءاته، بدليل أنّ الناس كانوا يحتكمون إلى عقولهم قبل نزول الشّرائع، كما أنّ النظر العقلي هو الذي يفضي إلى الإيمان الفعلي، وبإمكانه أن يدرك في الحقيقة الشّريعة أو الوحي بما أودعه الله فيه من استعداد، وربما يسترشد بها، عندما يعترفه العجز، فإنه «لما

[١] القاضي عبد الجبار، المغني، ص ٣٧٥.

لم يمكننا أن نعلم عقلاً أن هذا الفعل مصلحة، وذلك مفسدة؛ بعث الله تعالى إلينا الرسل؛ ليعرفونا بذلك من حال هذه الأفعال، فيكونوا قد جاؤوا بتقرير ما قدر كبه الله تعالى في عقولنا، وتفضيل ما تقرر فيها»^[١].

ويكاد العقل في التصور الاعتزالي يسوق النقل إلى الدائرة التي يتحرّك في رحابها، فلا يترك له الانفراد بتعاليمه ووصاياته، ولا يعطيه حضوراً حاكماً مستقلاً، بل يقيمه تحت وصايتها، إلى الحد الذي قد يستعيض بإملاءاته عنه، فيغدو مشكلة في درب العلوم النقلية، بمقدار ما تشکل هذه العلوم نفسها عرائقيل أمام استبداده الإبستمولوجي.

ولئن حدّ أبو الحسن الأشعري العقل بكونه «العلم ببعض الضروريات التي سمّيناها العقل بالملكة»^[٢]، لافتًا إلى التلازم بين العقل والعلم؛ فإنه لا ينأى بذلك عما قرره القاضي عبد الجبار، مع الالتفات إلى أنّ العلم الضروري «يُلزم نفس المخلوق لزومًا، لا يمكنه الخروج عنه، ولا الانفكاك منه، ولا يتھيأ له الشك في متعلقه، ولا الارتياب به»^[٣].

غير أنّ رؤيته التي تمثل الموقف الأشعري، تشکل وسطاً بين موقفِي المعتزلة وأهل السلف؛ لأنّ العقل المستقل عن الوحي -في رأي الأشاعرة- عاجز عن معرفة الشؤون الإلهية، وما هو إلّا أدلة أو وسيلة لفهم الوحي المنزّل^[٤]؛ وعلى الرغم من أنه يدعو إلى الإيمان، فإنه لا يوجب شيئاً على أحد ولا يرفع عنه، ولا يمكنه أن يحلّ أو يحرّم، ولا أن يحسن أو يقبح، وإنما ينطاط هذا كله بالشرع وحده^[٥].

[١] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦٥.

[٢] راجع: الإيجي، م.س، ص ١٤٦.

[٣] الباقلي، أبو بكر محمد بن الطيب، التمهيد، ص ٣٥.

[٤] الباقلي، أبو بكر محمد بن الطيب، الإنصال في محب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ١٣.

[٥] راجع: الجويني، أبو المعالي، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ٢٥٨.

ويكاد العقل في التصور الأشعري يُحَدُّ في بقعة الإخبار عِمَّا يَبْيَنُهُ الشرع، وليس له أن يبرح هذا الموضع؛ لكونه محدوداً، مهما تهيأت له أسباب الاتساع، بينما يمتلك الشرع خصوصية المعرفة المتعالية المسندة إلى خالق العقل ومصممه؛ ما يسوغ كون هذا الشرع يتجاوز قدرة العقل، ويتحقق المقاصد التي لا يدرك أسرارها، ويملا الفراغ الذي لا يُتاح له سدّه غالباً.

ولا يمكن للعقل المحاصر في هذه البقعة إلّا أن يثور على النقل الذي سلب منه حاكميّته، ولو في حدود التأويل الذي يختلق لهذا النقل مشكلات، لا تثبت أن تطرح مقولاته ووصايته وتعاليمه تحت حاجبي النقد والتفكير، وقد يستوجب تبريرها استلهام طروحات تفتقر إلى أصالة التفكير أو الابتكار الإسلاميّ.

ويظهر مما تقدّم أنّ البؤرة التي تتدفق منها مشكلات العقل على مستوى هذا العلم، تمثّل في عدم الخلوص إلى ترسيم علميٍّ محكم ودقيق، لحدود المساحة التي يستغرقها أو يشغلها كُلُّ من العقل والوحي، استناداً إلى تصوّر مشترك بين أرباب المذاهب الكلامية، ولا سيّما أنّ النصّ الدينيّ يتسم بخصوصية التأويل، تاركاً للعقل فرصة استلهام الخيارات واستعارتها وتوظيفها في فهمه، إلى حدّ التجاوز الذي يمحو ظاهره؛ بينما يبقى العقل إزاء ذلك كله ممتعضاً من لجام النقل الذي لا يتيح له من الحرّيّة إلّا المقدار الذي يقيمه في نطاق حكمه.

وأمّا على مستوى علم أصول الفقه، فإنّ الحرص على تحقيق المنجزيّة والمعدّريّة لا يترك للعقل الحرّيّة في استكمال صولاته وجواراته في ميادين الشريعة، إلّا بمقدار محدود، لا ينطّ به إنتاج حكم، وإن كانت له تصوّراته وملحوظاته واعتراضاته التي لا تأخذ حيزاً نسبياً إلّا في مناطق الفراغ التشريعيّ؛ لأن النصّ يسكته عادة عن الخوض في المساحة التي لا يطاولها حكمه، ولا يبلغها إدراكه، بحجّة أنّ علوّ النصّ يستدعي التسلیم بحكمته وصوابه، فمن الطبيعي أن يتسلّل إلى قداسة هذا العلوّ؛ ليحدث مشكلات، إن من جهة الفصل بينه وبين ممارسة الواقع، أو من

جهة إقحام معاييره وأدواته في عملية التشريع التي ليس من شأنها أن تُسند إليه، ولا أن تنبع من مدركاته.

لم يحظ العقل، بوصفه مصدرًا كافياً عن التشريع، بعناية أعلام المذاهب الفقهية، إلا بحدودٍ ضيقٍ، إذ إن غالبيها لم تدرجه ضمن أدلة الشرعية، بل استقرّاً بعض الباحثين هذه الأدلة عندهم، فلم ير العقل ضمنها، على الرغم من أنها بلغت تسعه عشر باباً، لم يتّفقوا إلا على القليل منها، وهي: الكتاب، والسنّة، وإجماع الأمة، وإجماع أهل المدينة، والقياس، وقول الصحابي، والمصلحة المرسلة، والاستصحاب، والبراءة الأصلية، والعوائد، والاستقراء، وسد الذرائع، والاستدلال، والاستحسان، والأخذ بالأخف، والعصمة، وإجماع أهل الكوفة، وإجماع العترة، وإجماع الخلفاء الأربع [١].

ولم يمنع هذا الاقصاء العقل من النفاذ إلى بعض هذه الأدلة، وإن اخْذ صوراً تعبيريّة وتأثيرية أخرى؛ بيد أنه لم يلبث أن شقّ طريقه إلى بعض هذه المذاهب، بتأثير كلاميٍّ واضح، حيث يُعد ما كتبه ابن إدريس الحلي من أقدم النصوص التي تثبت دليليّته.

ميّز الأصوليون - بتأثير من الفلاسفة - بين عقل نظريٍّ، يدرك الواقعيات التي ليس لها تأثير في مقام العمل، إلا بتوسيط مقدمة أخرى؛ وعقل عمليٍّ، يدرك ما ينبغي فعله وإيقاعه، أو تركه والتحفظ عن إيقاعه.

وقد وظّف هؤلاء الأصوليون العقل العمليٍّ في منهجهم، فاستخدموه لإثبات حجّية القطع، وإثبات حرمة التجري، وحجّية الأمارات الظنية، وبحوث العلم الإجمالي، وغيرها... بل استخدموه في إثبات الحكم الشرعي، وأطلقوا على الموضوعات التي يثبتها تسمية «المستقلّات العقلية»، وحاولوا التعويل

[١] الطوفي، نجم الدين، رسالة في رعاية المصلحة (نشرت ملحقة بكتاب مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نصّ فيه لعبد الوهاب خلاف)، ص ١٠٩ - ١١٠.

عليه في مسألة قبح العقاب بلا بيان، ووجوب الفحص، ووجوب دفع الضرر، ومسألة حق الطاعة، ووجوب شكر المنعم، وقبح الأمر بالشيء مع العلم بانتفاء شرطه^[١]...

كما وظفوا العقل النظري في منهجهم، فتناولوا إمكان اجتماع الأمر والنهي أو امتناعه؛ وإمكان الخطاب بصورة ترتيبية؛ وقضايا العلة والمعلول، وامتناع تخلف أحدهما عن الآخر؛ والقضايا المتعارفة، مثل: امتناع التناقض، والتضاد، واجتماع المثلين، والدور، وتحصيل الحاصل، وغيرها؛ والعلاقات والاستلزمات الواقعية، مثل: اجتماع الأمر والنهي، ومقدمة الواجب؛ وقياس الأولوية والمساواة؛ وسوها...

ومهما يكن، فإنهم قسموا مدركات العقل، في مقام اكتشاف الحكم الشرعي، إلى مستقلة، تتمثل في ما تفرد العقل بإدراكه لها بلا توسيط بيان شرعي، نظير إدراكه الحسن والقبح المستلزم لإدراك حكم الشارع بها؛ وغير مستقلة، يعتمد الإدراك فيها على بيانٍ من الشارع، نظير إدراكه وجوب المقدمة عند الشارع، بعد اطلاعه على وجوب ذيئها لديه؛ أو إدراكه نهي الشارع عن الضد العام، بعد اطلاعه على إيجاب ضده^[٢]...

وليس توظيف العقل بهذا الحجم في علم أصول الفقه بأمر هين، بل يُعدّ مغامرة في ظل ذهنية تحصر التشريع في النصوص، وتقصي العقل بشكل صارم، نافيةً قدرته على إدراك أدلة الأحكام بذاته^[٣].

[١] راجع: الماشمي، محمود، بحوث في علم الأصول (تقريرات بحث السيد محمد باقر الصدر)، ج٤، ص٢٨ وما بعدها؛ ج٥، ص٢٠ وما بعدها؛ الكاظمي، محمد علي، فوائد الأصول (تقريرات بحث الشيخ محمد حسين الثنائيي)، ج٤، ص٩٧ وما بعدها؛ البروجردي، محمد تقى، نهاية الأفكار (تقريرات بحث الشيخ ضياء الدين العراقي)، ج٣، ص٦٨ وما بعدها؛ وسوها.

[٢] الحكيم، محمد تقى، م.س، ص٢٨١.

[٣] ط، يس سويلم، مختصر صفوه البيان في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، ج١، ص٢٩.

ومن هذه البؤرة، تعبّر مشكلات العقل إلى علم أصول الفقه، فإنّ هذا العلم لا يغدو خصيّاً باستغنائه عنه، بل تُعرّقل مسيرة تطويره، وتقوّض مبانيه المعرفية؛ حتّى يغدو مجرّد تقنيّات لغوّية جامدة، ليس بمقدورها أن تستغرق الحوادث غير المتناهية. كما أنّ هذا المقدار من التعويل على العقل يطرح أسئلة كثيرة حول مرونة السور الذي يحمي أصول الفقه من سطوة العقل وتضاؤل أثر الوحي على حدّ سواء.

وي يمكن التمثيل لهذا الجانب الأخير بما يوجبه العقل من ضرورة جبر النقص، أو سدّ الفراغ الحاصل من ضعف المنزلة التي تشغّلها الأخلاق على مستوى النظريّات الأصوليّة، فضلاً عن لزوم الاحتكام عند مقاربة هذه الأنساق الأخلاقية أو القيمية إلى ما تنطوي عليه في بيئتها من روح التغيير والحركة، في مقابل ما سعت إليه المنظومة الأصوليّة من إيهام بالثبات والقدسية والتعالى؛ ما يعيد إلى أذهاننا نقد "مونتاني" للدعوى كونية الأخلاق المسيحيّة، وإرجاعه قوانين الفكر إلى مبتنيات العرف^[١].

ويقوّي هذا التصور ما ينطوي عليه البحث الأصولي عادةً من طابع تبريريّ، يرسّخ قوالب جامدة للنظر فيه، ويتيح الجهود الحديثة للبدائل العلاجية التي سبق أن قدّمتها المؤسّسون الأوائل، ويبيّن في قعر نتائجه أثر البيئة التي صدرت فيها النصوص، على الرغم من تباين فضائها مع مكوّنات الفضاء الذي يُعاد إنتاجها فيه؛ ما يدلّ على أنّ العقل الحديث لم يعد يقنع بحدود الدور الذي أناطه الأصوليون بعملية استنباط الحكم الشرعيّ، وإنما يتطلّع إلى حضور أوسع، ولا سيّما مع مفارقات العصر التي يرى فيها تبايناً وازياحاً عما اعتادت النصوص على ملئه واستغراقه.

[1] Félicien Challaye: Philosophie scientifique et philosophie morale, p.242.

ثالثاً: فلق الحلول

يحرص العقل على تأكّل البدائل التي يستشرف فيها الحلول لما يدرجه في قائمة المشكلات أو الإشكاليّات؛ ليختار منها البديل الذي يحدث لديه السكون والاطمئنان، ثم يخضع ما تراكم لديه من تصوّرات للاختبار في ضوء التسليم به، حيث يحمل كل حل في صنيمه مشكلات أو إشكاليّات أخرى، تجعل من القوّة النظريّة مشكاة أفكار، تتداخل إلى حد القابلية للتشكّل في صور معرفية مفتوحة باستمرار.

ولا ينبغي للإغفاء عن المساحة المرنة التي يطاولها التطور والتغيير من العقل، سواء أخذ بمدلوله النوعي أو بمدلوله الشخصي، فهي التي ترصد عادةً ما يتلبّد أمامه من مشكلات، ويرتسم من حلول، مستوى طابع القبول والامتناع من المساحة الثابتة عموماً من العقل لدى أفراد النوع.

واللافت أن المادّة التي تنتظم منها العلوم الإسلاميّة لا تصطدم بمنطق المساحة المرنة من هذا العقل فحسب، وإنما تتجاوزها إلى أسوار المساحة الثابتة؛ ما يجعل منها دالية مشكلات ضخمة أمام العقل بأبعاده المختلفة، تحتاج إلى جهود تأويليّة جبارة من أجل أن يستوعبها سلام، وبعد الحلول السائفة التي تجعلها أدنى إلى التناسق والانسجام مع طبيعته.

وفي المقابل، يستشعر جانب جوهري من مادّة هذه العلوم بخطر الهدم الذي يلح عليه الطابع النقدي للعقل، ومتى صيغ هذا الجانب وفق طبيعة العقل، أفضى التطابق إلى إلغاء الدينّي لصالح العقلي؛ لنجدوا أمام اختزال منهجي، لا يترك للميتافيزيقا حضوراً حقيقياً في مجرى الحياة البشرية، بل يعطي العقل السلطة التي تسيطر على المشهد المعرفي، على الرغم من إقرار هذا العقل نفسه بمحدوّيّة ما يمكن أن يدركه من الحقائق خارج نطاق العالم الطبيعي.

يمثل تشخيص المشكلات مؤشّر الحلول التي تأخذ في البداية صورة

الفرضيات، فإذا تخطّت عنق الاختبار، تعين الحلّ من بينها، بغضّ النظر عن مستوى قوّته، غير أنّ عليه أن يكون خاضعاً باستمرارٍ لمشروع الدّحض الذي يعطيه قوامه العلميّ، إن شئنا الاستعانة برأوية كارل بوب^[١].

وأرجح في هذا الإطار طرح فكرة الإمعان في استكمال الصرح المعرفي إلى حد الإشباع، وتشكيل البدائل المنهجية المتّنوعة، وإيجاد الأرضية الأصلية لتأمّل دوائر التقاطع والانسجام، إن على صعيد العلوم الإسلامية التي تدور في فلك الوحي، أو على صعيد بداولها العقلية التي تدور في فلك التتحقق التجريبي أو النسقي، فإنّ أولى ثمار هذا المسلك عدم مواجهة العقل بأسلوب قمعي أو عزلي، وإطلاق عنانه أمام توليد التصورات التي يقدر على إيداعها، منها أو غل في النقد والهدم والتتجاوز في حدود المنطق والعلم والواقع، فضلاً عن عدم مصادرة المعطى الوحياني، أو إقصائه عن المشهد المعرفي لصالح العقل وحده، عبر الاكتفاء بالمناهج والأدوات والمسارات التي يتوصّلها؛ لتلّا تخسر الخبرة البشرية رافداً معرفياً، يُحتمل - على الأقلّ - أن يكون محتواً على قيمة مضافة للإنسان، حتّى لدى من يرى إدراجه في الحيز الأسطوري.

وناًجاً بالكلام عن نزعة التعميم؛ يمكن اقتراح أفكار أولية على درب الحلول التي قد تحدّ من المشكلات المتولدة عن انسياط العقل إلى علمي الكلام وأصول الفقه، بأحكامه ومعاييره النقدية التي تجري وفق طبيعته الخالصة.

إذا كان علم الكلام يسعى في بعده الغائي إلى تحصين العقيدة، وعقلتها، والدفاع عنها، فإنّ في الإقدام على تحديد المصطلح، وتعديل المفاهيم وفق منجزات العلم الحديث، وتطوير آليّات الاستدلال المنطقيّ، مراعاةً لهذا البعد نفسه، وتحقيقاً لحلم العقل في رحاب المقدّس، فإنه لا ضرورة للتمسّك بالأدوات التي عوّل عليها هذا العلم، ولا للإصرار على ثباتها؛ وكما استوحاها السابقون

[١] بوب، كارل، منطق البحث العلمي، ص ١٠٩ وما بعدها.

من المقول المنطقي والفلسفـي والعلمي الذي وفـد إليـهم، ولا سيـما من حضارة اليـونان، يمكن للعلمـاء المعاصرـين أن يـلوذـوا بـمنجزـات العـصرـ الـحـدـيثـ؛ لـتحقـيقـ هذهـ الطـفـرةـ المـأـمـوـلـةـ، وإنـ كانـتـ هـذـهـ المـنـجـزـاتـ صـنـيـعـةـ الحـضـارـةـ الغـرـبـيـةـ، فإنـ مـسـوـغـ هـذـاـ الإـجـرـاءـ كـامـنـ فـيـ جـريـانـهـ عـلـىـ منـوـالـ المـشـرـوـعـيـةـ التـيـ شـهـدـهاـ طـورـ التـأسـيسـ.

أينـ المـانـعـ - عـلـىـ سـيـيلـ المـثالـ - منـ اللـوـذـ بـآلـيـاتـ الـاستـدـالـالـ المـنـطـقـيـ الـحـدـيثـ الـذـيـ صـوـبـ أـخـطـاءـ الـمـنـطـقـ الـأـرـسـطـيـ، وأـكـمـلـ النـقـصـ الـذـيـ يـعـتـرـيهـ؛ لـصـيـاغـةـ المـادـةـ الـكـلامـيـةـ فيـ بـراـهـينـ صـورـيـةـ مـتـنـاغـمـةـ معـ أـجـودـ تـحـديـثـاتـهـ؟ـ وـهـلـ ثـمـةـ ضـرـورـةـ لـسـرـدـ الـأـدـلـةـ الـتـقـلـيدـيـةـ التـيـ طـرـحـتـ لـلـبـرـهـنـةـ عـلـىـ وـجـودـ اللهـ بـحـجـةـ تـعـوـيـلـ السـلـفـ عـلـيـهـاـ،ـ ماـ دـامـتـ قـدـسـقـطـتـ،ـ أوـ تـبـيـنـ وـهـنـهـاـ؟ـ فـيـ الـوقـتـ الـذـيـ يـمـكـنـ اـجـتـراحـ أـنـسـاقـ بـدـيـلـةـ مـنـهـاـ،ـ قدـ تـكـوـنـ أـكـثـرـ إـقـنـاعـاـ،ـ وـأـشـدـ اـرـتـبـاطـاـ بـالـعـلـمـ الـحـدـيثـ،ـ وـإـلـىـ أـيـ حـدـ يـمـكـنـ الـانـغـلـاقـ عـلـىـ التـرـاثـ،ـ وـإـغـفـالـ الـفـكـرـ الـذـيـ يـنـبـضـ فـيـ الـمـجـتمـعـاتـ الـأـخـرـىـ،ـ بـدـلـاـ مـنـ الـانـفـاتـحـ عـلـىـهـ،ـ وـمـنـاقـشـتـهـ،ـ وـإـخـضـاعـهـ لـلـنـقـدـ الـعـلـمـيـ الـمـنـصـفـ،ـ وـإـدـرـاكـ مـاـ يـحـدـثـهـ هـذـاـ الـفـكـرـ مـنـ أـثـرـ عـمـيقـ،ـ سـوـاءـ فـيـ بـيـئـتـهـ،ـ أـوـ فـيـ بـيـئـةـ الـمـسـلـمـينـ الـتـيـ لـمـ تـعـدـ مـنـقـطـعـةـ عـمـاـ يـشـهـدـهـ الـعـالـمـ بـأـسـرـهـ؟ـ وـكـيـفـ يـمـكـنـ تـبـيـتـ مـاـذـةـ هـذـاـ الـعـلـمـ عـلـىـ هـيـئـتـهـ الـقـدـيمـةـ الـمـقـرـونـةـ بـالـتـصـوـرـاتـ الـمـعـارـفـ وـالـعـلـومـ الـتـيـ كـانـتـ مـتـداـولـةـ آـنـذاـكـ فـيـ هـذـاـ زـمـنـ الـذـيـ تـجاـوزـ مـبـتـنـيـاتـهـ،ـ وـبـرـهـنـ عـلـىـ أـسـطـوـرـيـتـهـ،ـ وـاسـتـبـدـلـ بـهـاـ حـقـائـقـ أـقـرـبـ إـلـىـ التـغـيـيرـ وـالـاخـتـلـافـ؟ـ أـلـاـ يـمـكـنـ لـلـهـرـمـيـنـوـطـيـقاـ أـنـ تـقـدـفـ فـيـ رـحـمـ النـصـوصـ وـالـمـقـارـبـاتـ الـكـلامـيـةـ مـنـظـومـةـ مـنـ الـبـدـائـلـ الـتـيـ تـرـسـيـ التـنـوـعـ،ـ وـتـسـوـغـ الـاخـتـلـافـ،ـ وـتـكـسـرـ التـبـاعـدـ،ـ وـتـبـذرـ التـسـامـحـ بـيـنـ الـمـسـلـمـينـ،ـ بـدـلـاـ مـنـ أـنـ تـقـدـمـ فـهـمـاـ أـحـادـيـاـ لـلـدـيـنـ،ـ حـيـثـ يـظـنـ الـمـرـءـ نـفـسـهـ مـالـكـاـ لـلـحـقـيقـةـ عـلـىـ إـطـلاقـهـاـ،ـ يـلـحـقـ الـآـخـرـ دـائـمـاـ بـمـرـبـعـ الـانـحرـافـ وـالـضـلـالـ وـالـمـرـوقـ؟ـ

وـإـذـاـ كـانـ عـلـمـ أـصـوـلـ الـفـقـهـ يـقـارـبـ الـعـنـاـصـرـ الـمـشـترـكـةـ فـيـ الـاستـدـالـالـ الـفـقـهـيـ،ـ

خاصة التي يستعملها الفقيه دليلاً على الجعل الشرعي الكلي^[١]، فإنّ لوذ أعلامه بالمنجزات الحديثة، بغية نقد هذه العناصر المشتركة، وتعديقها، ومحاكمتها، بلحاظ الخبرة المتراسمة في مجالات اللغة والتحقيق والفلسفة؛ يزيد من عوامل الوثوق بها، ويضاعف من خصوبتها إنتاجها، ويخضعها للمحاكمة العلمية المستمرة، فضلاً عن كونه يُعيد عملية فهم النص إلى البيئة التي عالج موضوعاتها، ويتيح لضمونه إعادة التشكّل والتولّد في خضم الظروف الجديدة التي يُرصد منها، ويترك للعقل أن يعمّق سنّ إزميله في صلادة التراث؛ ليغدو الفقه أدنى إلى حركة الواقع منه إلى جمود التاريخ، تميله حاجة الفرد والأسرة والمجتمع إلى الانتظام الحكيم، أكثر من منطق الانصياع الذي يملئه الخوف.

ولئن كانت الآلية التي تجري وفقها عملية الاستدلال الفقهي تمثل الوجهة التي تحظى بقبول المشتغلين بهذه الصناعة، وللعقل فيها حضور مقتن لا يرقى إلى مستوى إنتاج الحكم؛ فإنّ اتساع رقعة هذا الحضور فيها لا يعيق جريان هذه الصناعة في مسارها الطبيعي الذي اعتادت عليه، بل يقذف أمامها إشكاليات عميقية، تستدعي العودة إلى طروحات العقل الحديث نفسه، بغية العمل على حلّها وتجاوزها، ويصوغ منها نسقاً منهجياً خالص الهوية، في مقابل سائر المسارات التي تفترق عنها في جوهر تأسيسها الاعتيادي.

وفي هذا السياق توجد أسئلة قد يطرحها بعض الباحثين تستوجب التفكير والتأمل الجديّ: أوّلها: أين الواقع المنطقي أو الشرعي الذي يحول دون الاستفادة الحذرة من الهرميونطيقا ليحقق العقل طموحه المعرفي بالتعرف إلى تخيّم، لم توطأ بخييل أو ركاب تراثيّ، ما دام هذا الجهد مجرّد طرح مبنيّ على ركيزة منهجية، لا يُقصي سائر البدائل، ولا يستبدّ بمقارباته؟

وثانيها: ألا تقود الحفريّات الفيلولوجية التي أرفدها العقل الحديث، عبر تدفق

[١] الهاشمي، محمود، م.س، ج ١، ص ٣١.

منجزاته الحضارية، إلى تعميق مباحث الدليل اللفظي من علم الأصول، وتقويم النتائج التي أرساها، وتجاوز الأقواس التي حدّ فيها، ما دامت اللغة نفسها دالة التفكير، ولا انفكاك بينهما إلى حدّ اتحاد الهوية؟

وثالثها: أين العبئية في مشروع استفادة هذا العلم من نتائج العقل التجريبي، بعد أن أدى الأخير بدلاً منه في المضمار السيكولوجي، وأغنى الحضارة في العصر الحديث بمقاربات وتفسيرات وتبؤّات وازنة في شتّي المجالات التي تتفاعل النفس البشرية معها، ولا سيما أنه يمكن أن تجد لها ثماًنا ناضجة في مباحث الحجج والأصول العملية؟

فلا بدّ من دراسة هذه التساؤلات بعمق وأصالة بمنأى عن الانفعال والانبهار بهذه الأطروحتات ودون وقوع في التلقيق والتعدّي على خصوصية هذا العلم ومنهاجيتها المَحَقَّقة.

ولا شكّ أنّنا أمام تحدي معالجة كلّ هذه التساؤلات دون المساس بأصالة هذا العلم، ولا فصله عن المحور الذي تدور حوله، ولا التقليل من جودة الابتكار والإبداع الذي احتفّ بتاريخه، وإنّما يرجح تجديد مساراته دائماً، والتفنّن في تفصيله، في الوقت الذي يُحثّ فيه العقل على تكوين خيارات رديفة، لا تمثّل بدائل له، بمقدار ما تتيح له فرادة الاندراج في قائمة التنوّع.

الخاتمة

يكاد العقل لدى التيارات المغالبة في النصيّة يفتقر إلى هالة المشروعية، يسبغها عليه التعالي الكامن في الوحي بمختلف تشكّلاته، على الرغم من أنّ العقل نفسه أساس الإيمان بهذا التعالي؛ إذ لدى الأخير ظمآنًا إلى اتخاذه حصنًا لتعاليمه ووصاياته، بل لديه في الواقع افتقار إليه؛ لإحراز حضوره في خبرة النوع البشريّ.

وتجدير بالالتفات أنّ المدلول اللغوي للعقل في العربية^[١]، يوحى بالأهمية المنوط به، وهي منع صاحبه من الوقوع في الشرور والرذائل والخطايا، وليس ذلك مما تتکفل به القوّة الناطقة وحدها، وإنما تؤديه مختلف القوى التي تزوّد بها الإنسان في خضمّ حضوره الاستثنائيّ في هذا العالم، فإنّ ما يمنعه من الإقدام على أذية طفله الذي افترف خطأً كبيراً في حقّه، هو الشعور والتذكّر والتخيّل والتدبّر والتعلّق والتفكير وما شابه، ولا يعود ذلك إلى القوّة الناطقة لديه بالضرورة، بل قد تدفعه هذه القوّة نفسها إلى إنزال الأذية به؛ ما يدلّ على شمول المدلول العلمي للعقل، ولا سيّما من منظور الخطاب القرآني الذي يصلوّي في هذا المعرك الدلاليّ، وإن أسقط بعض الباحثين عليه ما عبروا إليهم حول معناه وحدوده من فلاسفة الاغريق.

ولعلّه من غير الطبيعيّ أن يُحمد البحث عن ثنائية العقل والوحي، وأن يطأول التصحرّ مشكلات هذا العقل في العلوم الإسلامية؛ وأن تنمو التجربة أو الخبرة الدينية بجوار سعف العقل الذي يكحول دون وصول الضوء الضروريّ إليها؛ لأنّ في هذا المشهد غلبةً لأحد البديلين على الآخر، يُحدثها تنازل هذا الآخر بصورة غير سوية عن موقعه، بينما يوجب النسق المنهجيّ استمرار المشهد، في ظلّ تعاقب التحوّلات عليه، سواءً أكانت بنويةً أو شكليةً، تبعًا للمتغيرات التي يميلها الواقع، وترسمها الأحوال.

[١] ابن منظور، محمد بن مكرّم، لسان العرب، ج ١١، ص ٤٥٨ - ٤٦٦.

قائمة المصادر والمراجع

١. إبراهيم، ذكرياء، دراسات في الفلسفة المعاصرة، لاط، مصر - القاهرة، مكتبة مصر ودار مصر للطباعة، ١٩٩٨ م.
٢. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، لا. ط، لبنان - بيروت، دار صادر، ٢٠٠٨ م.
٣. الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، لا. ط، بيروت - لبنان، عالم الكتب، (د.ت).
٤. الباقياني، أبو بكر محمد بن الطيب، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد الكوثري، ط٢، مصر - القاهرة، مؤسسة الخانجي، ١٩٦٣ م.
٥. الباقياني، أبو بكر محمد بن الطيب، التمهيد، تحقيق: محمود الخصيري و محمد عبد الهادي أبو ريدة، لا. ط، مصر - القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٤٧ م.
٦. البروجردي، محمد تقى، نهاية الأفكار (تقريرات بحث الشيخ ضياء الدين العراقي)، ط٤، إيران - قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٢ هـ.
٧. التوحيدى، أبو حيان علي بن محمد، ثمرات القلوب (مع كتاب الأدب والإنشاء في الصداقة والصديق)، لا. ط، مصر - القاهرة، المطبعة الشرقية، ١٣٢٣ هـ.
٨. الجويني، أبو المعالى، الإرشاد إلى قواعط الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد موسى وعلى عبد الحليم، لاط، مصر - القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٥٠ م.
٩. الحكيم، محمد تقى، الأصول العامة للفقه المقارن، لاط، لبنان - بيروت، دار الأندلس، ١٩٦٣ م.
١٠. الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، لا. ط، لبنان - بيروت، دار التعارف، ١٩٨٩ م.
١١. الطوفى، نجم الدين، رسالة في رعاية المصلحة (نشرت ملحقة بكتاب مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نصّ فيه لعبد الوهاب خلاف)، ط٢، الكويت، دار القلم، ١٩٧٠ م.
١٢. القاضي عبد الجبار، المغني، تحقيق: محمد علي النجّار؛ عبد الحليم النجّار، لاط، مصر - القاهرة، الدار المصرية للتتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٥ م.
١٣. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط٣، مصر - القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٩٦ م.

١٤. الكاظمي، محمد علي: فوائد الأصول (تقريرات بحث الشيخ محمد حسين النائيني)، ط٨، إيران-قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٦٥هـ.
١٥. اللواتي، محمد رضا، برهان الصديقين، ط١، لبنان- بيروت؛ المغرب- الدار البيضاء، ٢٠٠١م.
١٦. الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول (تقريرات بحث السيد محمد باقر الصدر)، ط٣، قم، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ١٩٩٦م.
١٧. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ط١، إيران-قم، مؤسسة ذوي القربى، ١٤٣٧هـ.
١٨. بوبير، كارل، منطق البحث العلمي، ترجمة: محمد البغدادي، ط١، بيروت- لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩م.
١٩. طه، يس سويلم، مختصر صفوه البيان في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، لاط، مصر- القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٣م.
٢٠. كانط، عمانوئيل، نقد العقل العملي، ترجمة: غانم هنا، ط١، لبنان- بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨م.
٢١. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط١، مصر- القاهرة، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤م.
22. Félicien Challaye: Philosophie scientifique et philosophie morale,
Éditeur Fernand Nathan Collection, Paris, 1949, (Date de navigation sur
Internet: 3/ 12 / 2015).

العقل في القرآن

[١] مهدي أحمدي

تعريب: حيدر نجف

المقدمة

مشتقات مفردة «العقل» في القرآن الكريم كثيرة. ويعظمي التعلّق والتوكّل على العقل بأهميّة بالغة ودور مصيري في الحياة المعنويّة السعيدة للإنسان، وقد جاء بحسّم في سورة يومنس: ﴿وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (يونس: ١٠٠).

تكتسب هذه المفردة مكانتها المميزة عندما تدرس في مساحات معرفية واسعة المعاني والدلّالات، فالعقل والنظر والتدبر والفكّر والفقه والبصيرة والحلم والعلم والسمع والذكر... كلّها مفردات تتّسم في القرآن الكريم إلى مضمار معنائي واحد يُشير إلى مستوىً أعمق من المعرفة البشريّة. والسؤال الذي يمكن طرحه في المقام: ما هو معنى العقل في القرآن الكريم؟ وما هي علاقته بالعقل المصطلح لدى البشر؟ هل الفرق بينهما في درجة شدّة المفاهيم وضعفها فقط؟ وما مقدار علاقته بباقي مجالات المعرفة من قبيل المعرفة الحسّية؟ وما هو دوره في معرفة حقائق الوجود والقضايا القيمية من قبيل الأخلاق والأحكام الشرعيّة؟ ما هي أرضيات رشه ونموّه؟ وما هي آفاته وعوامل تدهوره؟... إلخ. من

[١] أستاذ مساعد في قسم الإلهيات والمعارف الإسلامية بجامعة Shiraz.

الضروري التّطرق الموضوعي لمفهوم العقل ومكانته في المجالات المذكورة، من وجهة نظر القرآن الكريم، وذلك في ميادين المعرفة والدين والإيمان، بيد أنَّ هذه الدراسة تختص بموضوع العقل في القرآن الكريم على نحو عام، ودوره في معرفة القرآن، وهو ما كان موضع اهتمام المفسِّرين منذ القدم^[١]. في التفاسير القديمة، كانوا يُشِّرون إلى المعاني اللغوية لمفردة العقل، ويتطوّرون إلى معناه المناسب، ولكن في بعض التفاسير الحديثة (المعاصرة)، وبتأثير من التحوّلات الفكرية الجديدة، اكتسبت موضوعة منزلة العقل في الدين ودوره في معرفة التعاليم الدينية، وفي فهم القرآن على الخصوص، أهميَّة بالغة^[٢].

أولاً: العقل في اللغة والاصطلاح و مجالاته في القرآن الكريم

١ - العقل لغة

في قاموس اللُّغة، وردت مفردة العقل ومشتقاتها بمعنى النع والصد والسد والعقد والحبس والحفظ والدبة والثوب الأحمر والملجأ والحسن والجدار والفهم والتثبت في الأمور والارتفاع إلى الأعلى^[٣]. هذه الكلمة تستعمل مقابل الحماقة^[٤]، ومقابل الجهل أيضًا^[٥]. يرى بعض أهل اللغة والتحقيق أنَّ هذه المعاني تابعة، وقد أطّلوا الحديث عن المعنى الأصلي، وورد أنَّ المعنى الأصلي هو: الإمساك

[١] - راجع: الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي، التبيان، الطبرسي، أمين الدين أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان.

[٢] - راجع: عده، محمد؛ رضا، رشيد، تفسير القرآن الحكيم (المعروف بالمنار) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن.

[٣] - الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، جذر العقل؛ لسان العرب ١١: ٦٨٧، ١١: ٤٥٨-٤٦٥؛ القاموس المحيط، ج ٤، ص ١٨-١٩؛ العين ١: ١٥٩-١٦١؛ الصحاح ٥: ١٧٦٩؛ النهاية ٣: ٢٧٨.

[٤] - ابن منظور، محمد بن مكرم، ج ١١، ص ٦٨٧؛ الطوسي، التبيان، ج ١، ص ١٩٩.

[٥] - العين ١: ١٥٩؛ تاج العروس ٣: ١٢٤.

والاستمساك^[١]، والعقد وربط العقدة والشد^[٢]، وتشخيص الصلاح والفساد في ميادين الحياة المادية والمعنوية، وضبط النفس وحبسها في حدود الصلاح^[٣]، فهذه هي المعاني الأصلية الثلاثة للعقل. وعلى هذا الأساس، ستكون سائر المعاني مجازية أو تفسيرًا بلوازم العقل، وربما كان المعنى المذكور في كتاب «التحقيق» أنساب وأفضل؛ لأنّ بحسب هذا المعنى، سيكون الإمساك، والتدبّر، وحسن الفهم، والإدراك، والانزجار، ومعرفة احتياجات الحياة، والتحصن داخل أسوار العدل والحق، والتحفظ من الميول النفسية، وبالتالي ستكون كلّها من لوازم تشخيص الصلاح والفساد^[٤].

٢- العقل اصطلاحًا

استخدمت مفردة العقل في علوم شتّى، واكتسبت طابعًا مصطلحًا في بعض العلوم، من قبيل: الفلسفة، والكلام، والمنطق، وعلم الأصول، ولهذه المفردة معنيان: الأول موجود مجرّد إلى جانب أنواع الموجودات في عالم الوجود، يطرح في الفلسفة من خلال البحث في أنحاء وجود الجوهر والعرض.

أمّا المعنى الثاني، فهو من خصوصيات الإنسان وصفاته، ويتعلّق بالمعرفة والإدراك، وهو أقرب إلى ذلك المعنى المبادر للذهن المستخدم لكلمة العقل في علوم مختلفة مثل المنطق والكلام والأصول أو المحاورات العامة^[٥]. إنّه العقل بمعنى أداة المعرفة أو المعرفة ذاتها باعتبار نوع الوجود—وهو قوّة من قوى النفس

[١] - الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، الخزاعي النيسابوري، الحسين بن علي بن محمد بن أحمد، روض الجنان وروح الجنان، ج ١، ص ٢٣٦؛ طالقاني، محمود، پرتوی از قرآن (شعاع من القرآن)، ج ١، ص ١٤٣؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٢٤٧.

[٢] - الطوسي، التبيان، ج ١، ص ١٩٩؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٢٣، ٢٤٧.

[٣] - المصطفوي، حسن: التحقيق في كلمات القرآن، ص ١٩٦.

[٤] - م. ن.

[٥] - راجع: جهامي، جرار، موسوعة مصطلحات الفلسفة، صص ٤٥٧-٤٩٧.

لها خاصيّة الإدراك (عين الإدراك) والعلم، والنفس ذاتها^[١]، وباعتبار مدياته وسعته من حيث كونه ضروريًّا أو نظريًّا، أو استنباطيًّا أو استدلاليًّا، أو غير ذلك قد يقع أحياناً في فخ التعاريف المتنوعة – والتي قد تبلغ ألف تعريف^[٢]، ويكون محاطاً بالغموض والضبابيّة في بعض الأحيان. وبشكل ملخص نقول:

أ - التعاريف العامّة الغامضة: العقل هنا هو أداة التمييز والتشخيص، ويُعبّر عنه أحياناً بالقوّة التي تميّز الإنسان عن الحيوانات، وهو قول يُنسب إلى أتباع المذهب الشافعيّ، ومن ذلك إدراك المعلومات والمعقولات، ومعرفة حقائق الأمور، وطريق الوصول إلى الواقع وتشخيص الصالح الدنيويّة والدينية، وملكة أو قوّة تشخيص حقائق الأمور وعواقبها.

ب - التعريف بالمعلومات الضروريّة وبعبارات مبهمة في العلوم: يُعرَّف العقل هنا تعريفاً كليًّا عامًّا بالعلم بالضروريات؛ وكافة العلوم الضروريّة؛ والعلم بالمدرّكات الضروريّة؛ والتصرّرات والتصدّيات الفطرية؛ وإدراك المقدّمات الأوّلية الضروريّة؛ والعلم بالمقدّمات الكلية الصادقة عن طريق الفطرة؛ وإدراك الأمور الجديرة بالإتيان أو الترك، أو الجديرة بأن تُعرف وتُعلم.

ت - تعريف العقل بـأنّه قوّة الاستنباط والاستدلال (البرهنة): العقل هو الاستدلال بالشاهد على الغائب، والاطّلاع على عواقب الأمور، ونورٌ في الصدر يستدلُّ به القلب، وصفة تدرك بها المعلومات وينظر بها في المعقولات، وقوّة (ملكة) تدرك بها العلوم المستفادة من التجارب؛ والاستدلال بالأمور الواضحة على الأمور غير الواضحة؛ واستنباط الأمور الكلية من الأمور الطبيعية المشابهة.

ث - التعاريف الجامعة للعقل: يطلق العقل في تعريف ما على العلوم الضروريّة والعلوم الاستنباطيّة أحياناً، وقد يطلق في مجالات مختلفة ومن زوايا مختلفة مستقلّة

[١] - راجع: الطباطبائيّ، الميزان في القرآن، ج ٢، ص ٢٤٧.

[٢] - الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، ج ١، ص ٨٤.

على المعاني المذكورة أحياناً أخرى^[١]. في بعض العبارات، يُصنّفون العقل إلى غريزي ومتّسّب، وهو صنفان يُشيران في الظاهر إلى نوعين من إدراكات العقل: ضروريّة ونظريّة^[٢]، ويوجّد تقسيم آخر للعقل الضروري من حيث الإدراك إلى عقل نظريّ وعقل عمليّ أيضاً^[٣].

بالإضافة إلى كلّ هذا، يُستخدم العقل عند عامة الناس بمعنى التعلّق والتفكير والتدبّر، والعاقل هو الذي يفكّر بطريقة فاضلٍ عميقٍ عند استنباطه الأمور الخيرة التي يجب أن يأتيها والأمور الشريرة التي ينبغي أن يتركها. وعلى حدّ تعبير أبي حامد الغزالي: «إِنَّ هَيْثَةَ مُحَمَّدٍ لِلنَّاسِ فِي حُرْكَاتِهِ وَسُكُنَاتِهِ وَهِيَّاَتِهِ وَكَلَامِهِ وَاختِيَارِهِ»^[٤].

٣- مجالات معنى العقل في القرآن

ثمة في القرآن الكريم تعبيرات ومفاهيم كثيرة تُستخدم بمعنى التعلّق أو المعاني القريبة من التعلّق، ومرد هذه الصلة إلى الجذر اللغوي للكلمات، وإلى حالات استعمالها في المجالات الأدبية المتعددة، وتبعاً لذلك في المحاورات العامة، وحتى في لغات العلوم المختلفة وعبارات الخواص وأهل العلم والمعرفة، كما أنها قابلة للاستنباط من حيث الاستخدام القرآني لها، ففي كثير من الحالات – التي استخدمت معظم التعبير فيها – توجد علاقة تساوي وتكافؤ وانسجام بين هذه التعبيرات وموارد استعمال العقل من حيث موضوع الآية وكذلك نوع العبارة^[٥].

[١] - راجع: ابن سينا، الحسين بن عبد الله، عيون الحكمة، ص ١١؛ ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، كتاب النفس، ص ٢١٠؛ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: معيار العلم، ص ٢٨٦.

[٢] - الطبرسي، مجمع البيان، ج ٢، ص ١٣٢؛ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ١، ص ١٤٧.

[٣] - ابن سينا، الشفاء، كتاب النفس، ص ٢١٠؛ المظفر ١: ٢٠٥؛ ٢١٣: ١١٦.

[٤] - الغزالي، معيار العلم، م. س.

[٥] - يتبّه العلّامة الطباطبائي إلى أنّ الألفاظ المعربة عن أنواع الإدراكات في القرآن الكريم تصل إلى نحو (٢٠) لفظة، وقد ضغط الطباطبائي هذه الألفاظ بشكل من الأشكال، لكنه عنوانها وفسرها وعرّفها بنحو بلاغي: الطباطبائي، الميزان في القرآن، ج ٢، ص ٢٤٧-٢٤٩.

وهنا نذكر هذه التعبيرات والمفاهيم وانعكاساتها في القرآن عبر الإشارة إلى نوع التعبيرات، وستأتي خلفياتها في البحث حول موارد اعتبار أحكام العقل وحججيتها.

لم تستخدم مفردة (العقل) أو جمعها (العقلون) في القرآن الكريم، لكن مشتقّاتها الفعلية تصل إلى ٤٧ حالة. ففي بعض الحالات، جاء مفهوم العقل بعبارات متنوعة، منها: أَفَلَا يَعْقُلُونَ / تَعْقِلُونَ (١٣ مرّة)^[١]؛ لَا يَعْقُلُونَ (١١ مرّة)^[٢]؛ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ^[٣]؛ لَآيَاتٍ / آيَةً لَقَوْمٍ يَعْقُلُونَ^[٤]؛ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ^[٥]؛ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقُلُونَ^[٦]؛ أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ^[٧]؛ عَقْلًا^[٨]؛ يَعْقِلُهَا^[٩]؛ نَعْقُلَ^[١٠].

لم يرد مفهوم الفكر في القرآن الكريم بصيغته الاسمية بصيغة مفرد أو جمع، لكن مشتقّات فعله وردت ١٧ مرّة في القرآن. الفكر بمعنى الفهم والإدراك، وفي المصطلح القوّة التي يحصل بها العلم بالمعلوم. بعبارة أخرى، إنّ التفكير والبحث والغور لنيل حقيقة الأمور^[١١]، وقد جاءت هذه الاستعارات بأشكال

[١] - نظير: آل عمران (٣): ٤٤، ٤٥؛ الأنعام (٦): ٣٢؛ الأعراف (٧): ١٦٩؛ يونس (١٠): ١٦؛ هود (١١): ٥١؛ يوسف (١٢): ١٠٩؛ الأنبياء (٢١): ٧٦، ١٠؛ المؤمنون (٢٣): ٨٠.

[٢] - مثل: البقرة (٢): ١٧١، ١٧٠؛ المائدة (٥): ٥٨، ١٠٣؛ الأنفال (٨): ٢٢؛ يونس (١٠): ٤٢، ١٠٠؛ العنكبوت (٢٩): ٦٣؛ الزمر (٣٩): ٤٣؛ الحجرات (٤٩): ٤.

[٣] - البقرة (٢): ٧٣، ٢٤٢؛ الأنعام (٦): ١٥١؛ يوسف (١٢): ٢؛ النور (٢٤): ٦١؛ غافر (٤٠): ٦٧؛ الزخرف (٤٣): ٣؛ الحديد (٥٧): ٥.

[٤] - البقرة (٢): ١٦٢؛ الرعد (١٣): ٤؛ النحل (١٦): ١٢، ٦٧؛ العنكبوت (٢٩): ٣٥؛ الروم (٣٠): ٢٤، ٢٨؛ الجاثية (٤٥): ٥.

[٥] - آل عمران (٣): ١١٨؛ الشعراة (٢٦): ٢٨.

[٦] - يونس (١٠): ٤٢.

[٧] - يس (٣٦): ٦٢.

[٨] - البقرة (٢): ٧٥.

[٩] - العنكبوت (٢٩): ٤٣.

[١٠] - الملك (٦٧): ١٠.

[١١] - الراغب الأصفهاني، م.س، ص ٣٨٤.

مختلفة: آيات / آية لقوم يتفكرون^[١]؛ لعلكم تتفكرون أو لعهم يتفكرون^[٢]؛ ألم يتفكروا^[٣]؛ أفلأ تتفكرون؛ يتفكرون؛ تفكروا؛ فَكَرَ^[٤].

وجاء مفهوم التدبر في القرآن الكريم ٤٤ مرةً بحالته الاسمية والفعلية، وبصيغتي المفرد والجمع. والتدبر مستلٰ من الدُّبُرُ والخلف على الضد من القُبُلِ والوجه، كما أنَّ التدبر هو التفكير في الأمور وعواقبها^[٥]. ومن جملة صيغه الفعلية: يدَبَر^[٦]؛ أفلأ يتدبرون؛ أفلم يدَبَرُوا؛ ليدَبَرُوا^[٧].

وورد مفهوم النظر بمشتقاته الاسمية والفعلية ١٢٩ مرةً في القرآن الكريم. إِنَّه يعني النَّظر بالعين، والفهم، والانتظار، والخير، وقد جاء في الآيات القرآنية والروايات بهذه المعاني أيضًا^[٨]. يمكن الإشارة في هذا المصمار إلى عبارات من قبيل: ألم ينظروا، أفلأ ينظرون، أفلم ينظروا، فانظروا، فينظر و... إلخ^[٩].

كما ورد مفهوم اللَّبْ بصيغة الجمع (= الألباب) ١٥ مرةً في القرآن الكريم. اللَّبْ في اللغة بمعنى الخالص من كل شيء، وبهذا الاعتبار يطلق على العقل أيضًا؛ لأنَّ العقل يُدرِك المعاني الخالصة من أي شوائب وريب فكريّة، أو المراد به العقل

[١] - يونس (١٠): ٢٤؛ الرعد (١٣): ٣؛ النحل (١٦): ١١، ٦٩؛ الروم (٣٠): ٢١؛ الزمر (٣٩): ٤٢؛ الجاثية (٤٥): ١٣.

[٢] - البقرة (٢): ٢١٩، ٢٦٦؛ الأعراف (٧): ١٧٦؛ النحل (١٦): ٤٤؛ الحشر (٥٩): ٢١.

[٣] - الأعراف (٧): ١٨٤؛ الروم (٣٠): ٨.

[٤] - على الترتيب: الأنعام (٦): ٥٠؛ آل عمران (٣): ١٩١؛ سباء (٣٤): ٤٦؛ المدثر (٧٤): ١٨.

[٥] - الراغب الأصفهاني، م.س، ص ١٦٤؛ الطوسي، التبيان، م.س، ج ٣، ص ٢٧٠.

[٦] - يونس (١٠): ٣١، ٣؛ الرعد (١٣): ٢؛ السجدة (٣٢): ٥.

[٧] - على الترتيب: النساء (٤): ٨٢؛ محمد (٤٧): ٢٤؛ المؤمنون (٢٣): ٦٨؛ ص (٣٨): ٢٩.

[٨] - راجع: الراغب الأصفهاني، م.س، ص ٤٧٩-٤٨٠، يذهب الراغب إلى أنَّ معنى النظر بالعين شائع بين عامة الناس أكثر، ومعنى البصيرة والفهم والإدراك شائع بين الخواص أكثر.

[٩] - الأعراف (٧): ١٨٥؛ الغاشية (٨٨): ١٧؛ ق (٥٠): ٦؛ النحل (١٦): ٣٦؛ الحج (٢٢): ١٥.

الخالص والمزكى^[١]. وكما أسلفنا، فقد وردت هذه المفردة في كل الموارد في القرآن بصيغة الجمع (= أولو الألباب)^[٢].

ومن التّعابير الأخرى التي استخدمت في القرآن الكريم بمعنى العقل: **الحجّر** في قوله تعالى: ﴿لِذِي حِجْرٍ﴾^[٣] والنُّهَى (جمع نهية) في قوله تعالى: ﴿أُلُو الْأَوْلَى﴾^[٤] النُّهَى^[٥] (طه: ٥٤؛ ١٢٨).^[٦]

وذُكر **الحَلْم** وبصيغ جمعه التي وردت في القرآن الكريم ٢١ مرةً. كما ذكر **الحَلْم** بمعنى ضبط النفس والطبع من هياج الغضب، أو بمعنى العقل^[٧].

واستُخدمت مفردة **السَّمْع** في القرآن الكريم بصيغة الاسم المفرد ومشتقات الفعل ١٨٥ مرةً، وبقرينة كلمات الآيات وسياقاتها بمعنى السَّماع بالأذن والإدراك والطاعة^[٨]. ومن ذلك: **أَفَلَا يَسْمَعُونَ**^[٩]؟ آيات / آية لقوم يسمعون^[١٠]؛ لا يسمعون؛ يسمعون؛ **أَلَا تَسْمَعُونَ**^[١١].

البَصَر بكل مشتقاتها استُخدمت ١٤٨ مرةً في القرآن الكريم. استُعمل **البَصَر**

[١] - الراغب الأصفهاني، م.س، ص ٤٤٦؛ ابن منظور، لسان العرب، م.س، ج ١، ص ٦٨٧؛ الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، ج ٤، ص ١٠٢.

[٢] - نظير: البقرة (٢): ١٧٩، ١٩٧، ٢٦٩؛ آل عمران (٣): ١٩٠، ١٩٧؛ المائدة (٥): ١٠٠؛ يوسف (١٢): ١١١؛ الرعد (١٣): ١٩، إبراهيم (١٤): ٥٢؛ ص (٣٨): ٤٣، ٢٩.

[٣] - ابن منظور، م.س، ج ٤، ص ١٧٠؛ الطريحي، م.س، ج ١، ص ٤٦٢.

[٤] - الراغب الأصفهاني، م.س، ص ٥٠٧؛ الطوسي، م.س، ج ٢، ص ١٤٦.

[٥] - الراغب الأصفهاني، م.س، ص ١٢٩؛ الطريحي، م.س، ج ١، ص ٥٦٥؛ الطور (٥٢): ٣٢.

[٦] - الراغب الأصفهاني، م.س، ص ٢٤٢؛ التّعابير المذكورة على الترتيب: ١٢: ١٧؛ ١٠٨: ١٤؛ ٦: ٥٩، ١٢: ١٧؛ ١٠٤: ٦.

[٧] - القصص (٢٨): ٧١؛ السجدة (٣٢): ٢٦.

[٨] - يونس (١٠): ٦٧؛ النحل (١٦): ٦٥؛ الروم (٣٠): ٢٣.

[٩] - الأعراف (٧): ١٧٩، ١٠٠؛ الأنفال (٨): ٢١؛ الأنبياء (٢١): ١٠٠؛ الفرقان (٢٥): ٤٤؛ فصلت (٤١): ٤.

(الإِبصار) والبصيرة (بصائر) وكذلك التبصرة والمبصرة في القرآن بمعنى العين البصرة والحجّة الواضحة والمعرفة اليقينية^[١].

والعبرة ومشتقاتها استخدمت ٩ مرات في القرآن الكريم، والعبرة مستقاة من العبور والاجتياز من حال إلى حال؛ لذلك تطلق أيضاً على دمع العين. ومفردة العبارة –المختصة بالكلام والكتابة– تعني الكلام الذي يصل عبر الهواء من لسان القائل إلى أذن السامع. وحين نقول في الفارسية (تعبير خواب) أي تفسير الأحلام أو الرؤيا، فالقصد منه العبور من ظاهر الرؤيا إلى باطنها، أمّا العبرة والاعتبار، فتطلق على حال العبور من الأمور المعروفة والمشاهدة إلى الأمور غير المعروفة وغير المشاهدة^[٢]. ومن ذلك ما جاء في القرآن الكريم من مفردات عبرة أو لعنة أو فاعطروا^[٣].

ورد لفظ الفقه ٢٠ مرةً في القرآن الكريم. والفقه بمعنى الفهم والإدراك والاستدلال على الأمور غير البينة عن طريق العلوم الواضحة، وباعتبار معنى الفهم والاستدلال في العلم تطلق هذه المفردة على أحكام الشرع أيضاً^[٤]. من الاستخدامات القرآنية لهذه المفردة: لعلَّهم يفتقرون؛ لا يكادوا يفتقرون؛ لو كانوا يفتقرون؛ ليتفتقُّهوا؛ لا يفتقرون/ لا تفتقرون؛ أَنْ يفتقهُون؛ نَفْقَهُ؛ يفتقهُوا^[٥].

[١] - الراغب الأصفهاني، م.س، ص ٤٩؛ الطريحي، م.س، ج ١، ص ٢٠٤؛ العبارات المذكورة على الترتيب من الإبصار فيما بعد: آل عمران (٣): ١٣؛ النور (٢٤): ٤٤؛ الحشر (٥٩): ٢.

[٢] - الراغب الأصفهاني، م.س، ص ٣٢٠.

[٣] - على الترتيب: يوسف (١٢): ١١١؛ آل عمران (٣): ١٣؛ النور (٢٤): ٤٤؛ التحول (١٦): ٦٦؛ المؤمنون (٢٣): ٢١؛ النازعات (٧٩): ٢٦؛ الحشر (٥٩): ٢.

[٤] - الراغب الأصفهاني، م.س، ص ٣٨٤.

[٥] - على الترتيب: الأنعام (٦): ٦٥؛ النساء (٤): ٧٨؛ الكهف (١٨): ٩٣؛ التوبية (٩): ٨٠؛ الحشر (٥٩): ١٣؛ المنافقون (٦٣): ٣، ٧؛ التوبية (٩): ١٢١؛ الأعراف (٧): ١٧٩؛ الأنفال (٨): ٦٥؛ التوبية (٩): ٨٦، ١٢٦؛ الأنعام (٦): ٤٦؛ الإسراء (١٧): ٧٥؛ الكهف (١٨): ٧٥؛ هود (١١): ٩١؛ طه (٩): ٢٨.

الفَهْم مفردة وردت مرة واحدة في القرآن الكريم بصيغة ﴿فَهَمَّنَاهَا سُلِيَّان﴾ (الأنياء: ٧٩).

الرؤية بمشتقاتها الفعلية وردت ٣٢٨ مرةً في القرآن الكريم، وأريد بها معنى الإدراك المائيّ، وهو الإدراك بالعين، وأحياناً بالخيال أو التفكّر والتعقل. عندما تكون الرؤية ذات مفعولين، فهي بمعنى العلم، ومتي ما تعددت بـ (إلى) كانت بمعنى النّظر والاعتبار والتأمّل^[١]، ومن استخداماتها في القرآن الكريم: أفلال يرون^[٢]؛ ألم تر^[٣]؛ ألم يروا^[٤].

ووردت مفردة العِلْم ومشتقاتها الفعلية والاسمية ٨٥٤ مرةً في القرآن الكريم، ومن ذلك: أكثُرُهُمْ لَا يَعْلَمُون / أكثُرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُون^[٥]؛ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُون^[٦]؛ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُون^[٧]؛ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُون^[٨]؛ آيات / آية لقوم يَعْلَمُون^[٩].

وجاءت كلمة الذّكر بمشتقاتها الاسمية والفعلية ٢٩٢ مرةً في القرآن الكريم، وتعني التذكير اللساني والقلبيّ، وتلازمت في حالات كثيرة مع التفكّر والتعقل بقرينة السياق. من الفوارق بين التفكّر والتذكّر، أنّ التفكّر يُقال عن معرفة شيءٍ ما رغم عدم وجود أيّ معرفة واطلاع مسبق عنه، أمّا التذكّر، فيقال عندما تكون للإنسان معرفته بالموضوع حتى لو كانت هذه

[١] - الراغب الأصفهاني، م.س، ص ٢٠٨-٢٠٩.

[٢] - طه (٢٠)؛ الأنبياء (٢١)؛ ٤٤.

[٣] - البقرة (٢)؛ ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٥٨؛ آل عمران (٣)؛ ٢٣.

[٤] - الأنعام (٦)؛ ٦؛ الأعراف (٧)؛ ١٤٩.

[٥] - الأنعام (٦)؛ ٣٧؛ الأعراف (٧)؛ ١٣١، ١٨٧.

[٦] - يوسف (١٢)؛ ٤٦.

[٧] - المؤمنون (٢٣)؛ ٨٤، ٨٨.

[٨] - البقرة (٢)؛ ١٠٣؛ النمل (٢٧)؛ ٤١.

[٩] - الأنعام (٦)؛ ٩٧؛ الأعراف (٧)؛ ٣٢؛ التوبه (٩)؛ ١؛ النمل (٢٧)؛ ٥٢.

المعرفة معرفة فطرية^[١]. مثال ذلك: أَفَلَا يَذَّكَّرُونَ / أَفَلَا تَتَذَّكَّرُونَ^[٢]; لعَلَّهُمْ يَتَذَّكَّرُونَ^[٣].

وَثِمَّة مفهوم المعرفة الوارد في القرآن الكريم بعبارات مختلفة منها لعَلَّهُمْ يَعْرُفُونَ^[٤].

تعبر القلب ورد بمشتقّاته الفعلية والاسمية ١٦٨ مرّة، وبمفردة الأفعدة أكثر من ٥ مرّات. ذُكر القلب في القرآن الكريم إلى جانب الأذن والعين، ونسبت له حالات وأعراض متنوّعة من قبيل المرض والقسوة والانغلاق والانفصال والاطمئنان والذنب والانحراف والحسرة الطهارة والخوف والعمى والشك والألمة والرعب والإنكار والعصيان^[٥]، والفهم والإدراك. وجاءت خصوصيّة إدراك القلب بتعابير مختلفة منها التفقّه والسمع والعلم والتعقل والتدبّر والذّكّر^[٦]، ويعني القلب في القرآن الكريم العقل بقرينة مجئه إلى جوار الأذن والعين^[٧].

[١] - الطوسي، م.س، ج٥، ص٤٧٥؛ الطبرسي، م.س، ج٥، ص٢٦٦؛ مكارم شيرازي، ناصر: التفسير الأمثل (تفسير نموه)، ج٩، ص٧٦.

[٢] - هود (١١): ٢٤، ٣٠؛ المؤمنون (٢٣): ٨٥؛ الأنعام (٦): ٨٠؛ السجدة (٣٢): ٤.

[٣] - البقرة (٢): ٢٢١؛ إبراهيم (١٤): ٢٥؛ القصص (٢٨): ٤٦، ٤٣؛

[٤] - يوسف (١٢): ٦٢.

[٥] - البقرة (٢): ١٠؛ المائدة (٥): ٥٢؛ البقرة (٢): ٧٤؛ البقرة (٢): ٨٨؛ النساء (٤): ١٥٥؛ البقرة (٢): ٧؛ الأنعام (٦): ٤٦؛ البقرة (٢): ٢٦٠؛ الأنعام (٦): ١١٣؛ البقرة (٢): ٢٨٣؛ آل عمران (٣): ١٦٧، ٧؛ المائدة (٥): ٤١؛ الأنفال (٨): ٢؛ الحج (٢٢): ٥٣؛ التوبه (٩): ٤؛ الأنفال (٨): ٦٣؛ آل عمران (٣): ١٥١؛ التوبه (٩): ٧؛ النحل (١٦): ٢٢.

[٦] - الأنعام (٦): ٢٥؛ الأعراف (٧): ١٧٩؛ التوبه (٩): ١٢٦، ٨٦؛ المنافقون (٦٣): ٣؛ الأعراف (٧): ١٠٠؛ التوبه (٩): ٩٢؛ الروم (٣٠): ٥٩؛ الحج (٢٢): ٤٦؛ محمد (٤٧): ٤٧؛ ق (٥٠): ٣٧.

[٧] - المؤمنون (٣): ٢٣؛ ٧٨.

ثانياً: مفهوم العقل في القرآن

١- في التفاسير

أشار المفسرون في تعريفهم للعقل إلى خصائص عدّة، مثل: إفادة المعرفة واليقين، وطريق تشخيص الحق والمصالح والمنفعة والربح والخسارة، ومعرفة الحسن والقبح. غير أنّهم قدّلوا عن أسلوب التفكّر والتعقل، وهذه - بلا مراء - أهمّ قضيّة في مضمون مفهوم العقل في القرآن الكريم، إذ إنّ معرفة طريق التفكّر هي التي تميّز بين العقل والتفكير من ناحية، والوهم والخيال وسائر أنواع الإدراكات غير اليقينية من ناحية أخرى، وهنا نحاول التّدقّيق في أربعة تفاسير مهمة بعضها من التفاسير القديمة وبعضها من الكتب الحديثة.

أ - تفسير التبيان: أشار مؤلف هذا التفسير، الشيخ الطوسي، مراراً إلى أنّ العقل والفهم واللب المعرفة والتفكير والاعتبار والنظر والعلم يشابه بعضها بعضًا^[١]، واستبدل بعضها البعض في مواضع عدّة من تفسيره^[٢]. إنه يعتبر العقل مجموع العلوم التي تدفع الإنسان للامتناع عن كثير من القبائح وإitan كثير من الواجبات^[٣]، ثم يوضح أنّ هذا التعريف متلائم مع تعاريف أخرى للعقل، ومنها العلم - الذي يمنع إitan القبيح وله درجات شتى من الشدة والضعف - والمعرفة التي تؤدي إلى إدراك القبيح والحسن، أو القوة المسؤولة عن الاستدلال بالشاهد على الغائب.

ويعبّر في مواضع أخرى عن العقل بما يتناسب مع الآيات القرآنية، فيري أنّ

[١] - الطوسي، م.س، ج ١، ص ١٩٩؛ ج ٨، ص ٢٤١.

[٢] - م. ن، ج ٢، ص ١٤٦؛ ج ٣، ص ٨٠؛ ج ٤، ص ١٨؛ ج ٥، ص ٤٣٧؛ ج ٦، ص ٦٦؛ ج ٤٠٢، ص ٣٣٨.

[٣] - الطوسي، م.س، ج ١، ص ١٩٩.

العقل هو اللبّ نفسه – وهو الخالص من كُلّ شيء – وطريق العلم، ومعيار الحقّ والذى يقبل الحسن وينكر القبيح؛ والعقل هو عين العلم^[١].

بالتأمل في هذه التعبير والأمثلة التي يذكرها الشيخ الطوسي في أحكام العقل القطعية التي لا سبيل لإنكارها من قبيل قضيّة (الموجود غير المدوم)، و(الألف أكثر من الواحد)، مضافاً إلى تصوّراته المشابهة لبعضها حول مفهوم العقل في سياق الآيات، يتبيّن أنّه يرى العقل القرآني هو نفسه العقل الفطري الضروري، ويعتقد أنّ القضايا العقلية القرآنية إما إنّها هي نفسها ضروريّة بديهيّة أو تقوم على قضايا ضروريّة بديهيّة. كما أنّه يرى مديات نفوذ العقل تتّسّع لتشمل القضايا العلمية (التكليفيّة/البنّيغيات/ ما يجب وما لا يجب)، والنظريّة (التصيّفية/ ما يوجد وما لا يوجد).

ب - مجمع البيان: يذكر المرحوم الطبرسي في هذا التفسير آراء الشيخ الطوسي نفسها^[٢].

ت - المنار: اكتسب موضوع العقل القرآني في بعض التفاسير المتأخرة والمعاصرة أهميّة ووضوحاً أكبر، فنجد أنّ هذا الموضوع يقف في تفسير المنار مقابل التقليد، ويعتقد محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا أنّ التقليد في فهم المعارف الدينية، سواء أكانت معارف كلاميّة أو فقهية أو تفسيريّة، عمليّة بخلاف التعاليم القرآنية، فكثيراً ما شدّ القرآن على استخدام العقل والفكر والتدبر والتأمل والتوكّؤ عليها. من هذه الزاوية، يقف العقل في هذا التفسير على الضدّ من التقليد غالباً، حيث يصار إلى تكريس العقل ونفي التقليد^[٣]. ووردت في هذا

[١] - على الترتيب: م. ن، ج ٢، ص ١٠٦، ١٦٦، ٤١٦؛ ج ٣، ص ٨٠؛ ج ٢، ص ٤٩٠؛ ج ٣، ص ٦١٠؛ ج ٤، ص ٤٢٠؛ ج ٧، ص ٣٢٦.

[٢] - الطبرسي، م. س، ج ١، ص ١٩١، ٢٢٧؛ ج ٢، ص ٤٣؛ ج ٣، ص ٣٩٧؛ ج ٥، ص ١٦٧.

[٣] - عبده، محمد؛ رضا، رشيد، م. س، ج ١، ص ١٢١، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٠ و ٢٥١.

التفسير تعاريف عدّة للعقل، منها أنّ العقل هو التدبّر والتأمّل في الأمور بحيث يصل الإنسان فيه إلى حدود الإذعان والاعتراف القلبيّ، ومن الطبيعيّ أن يظهر ذلك على أعماله وجوارحه، ومنها أنّ العقل هو معرفة أدلة الشيء وفهم أسبابه ونتائجها، ومنها أيضًا أنّ العقل هو اللبّ والخالص من كل شيء. وجاء في هذا التفسير أنّ العقل ميزان القسط الذي توزن به المدرّكات والخواطر أيضًا، وهو أداة تميّز أنواع التصورات والتصديقات، وجاء في تفسير المنار أيضًا أنّ الفطرة هي أساس العقل والتدبّر والتفكّر في أمور الحياة المختلفة وأنّ طريق الفطرة هو طريق الحق:

بل معناه [العقل] أن يتدبّر [الإنسان] الشيء ويتأمّله حتى تذعن نفسه لما أودع فيه إذاعناً يكون له أثرٌ في العمل^[١]؛ عقلُ الشيء معرفته بدلائله وفهمه بأساليبه ونتائجِه^[٢]؛ وإنما سُمي العقل لبًا لأنّ اللب هو محل الحياة من الشيء وخاصّته وفائدته^[٣]؛ والمراد بالظلم في هذا المقام الإعراض عن النور الإلهيّ، وهو نور العقل الذي يسّير به المرء في طريق الدين، فمن ظلم نفسه بإطفاء هذا المصباح فصار يتخطّط في الظلام، فإنه لا يهتدي في سيره إلى الصراط المستقيم الموصل إلى السعادة، بل يضلّ عنه حتى يهلك دون الغاية^[٤]؛ إنّ سبيل الحق هي صراط الفطرة، وبيان هذا أن مقتضى الفطرة أن يستعمل الإنسان عقله في كلّ ما يعرض له في حياته^[٥].

لم يأت في هذا التفسير ذكرٌ صريح لطريق التعقل والتفكّر أو طريق العقل الصحيح، ولكن بقرينة العبارات الواردة حول مكانة العقل وقيمة من قبيل: تعبير عقد القلب، والابتناء على طريق الفطرة بدليل سبيل الحق، وميزان تقويم

[١] - عبده، محمد؛ رضا، رشيد، م.س، ج ٢، ص ٤٥٣.

[٢] - م. ن، ج ٢، ص ٩٢.

[٣] - م. ن، ج ٢، ص ١٣٣؛ ج ٤، ص ٢٩٨.

[٤] - م. ن، ج ٣، ص ٤٧.

[٥] - م. ن، ج ٥، ص ٣٢٣.

المدرّكات والخواطر، وأداة تمييز التصورات والتصديقات، وطريق معرفة الحقّ أو العلم الصحيح، فيمكن أن نستنتج أنَّ القضايا العقلية القرآنية هي تلك القضايا التي إمّا أن تكون فطرية ضروريَّة بدِيهيَّة أو تأسّس على قضايا بدِيهيَّة.

ث - تفسير الميزان: في هذا التفسير أيضًا، كما في تفسير المنار، جرى التأكيد على أهميَّة العقل ومنزلته الرفيعة في مسار المعارف الدينيَّة. يُشير العلامة محمد حسين الطباطبائي في ضوء منهجه التفسيريِّ -المبني على نظرة جامعة للقرآن الكريم وعلى الاعتقاد بوحدة معانيه وانسجامها- وفي حالات متعددة حسب المناسبات، إلى مكانة العقل، وكذلك إلى الألفاظ والمفاهيم النامية عن أنواع الإدراكات، وخصوصًا الإدراكات العقلية.

في موضع ما، يُورد الطباطبائي قرابة (٢٠) مفردة قرآنية -دالة على أنواع الإدراكات- ويستعرض أوجه اختلافها وافتراقها وتمايزها واشتراكها^[١]. وفي موضع آخر، تحت عنوان «كلام في طريق التفكُّر الذي يهدي إليه القرآن» يتطرق إلى موضوع مهمٍّ، لكنَّه منسيٌّ، هو طريق التعلُّق والتفكير. في بداية هذا البحث، يؤكّد على ضرورة التتبع والبحث في آيات من كتاب الله تزيد على (٣٠٠) آية تحضُّ الناس على التفكُّر والتذكُّر والتعقل، فالله لم يأمر عباده ولا مرة واحدة بالطاعة العمياء من دون فهم صحيح^[٢]. إنَّه يعتقد أنَّ العقل القرآني نوعٌ من الإدراك النافع لدين الإنسان يرشده إلى المعارف الحقيقة والعمل الصالح^[٣]. بعبارة أخرى، بالعقل يميّز الإنسان بين الحقّ والباطل والخير والشرّ والربح والخسارة^[٤]; إذًا العقل طريق نيل الحقّ ومعرفة الحقائق^[٥].

[١] - الطباطبائي، م.س، ج ٢، ص ٢٤٧.

[٢] - م.ن، ج ٥، صص ٢٥٤-٢٥٦.

[٣] - م.ن، ج ٢، ص ٢٥٠.

[٤] - م.ن، ج ١٨، ص ٣٥٦.

[٥] - م.ن، ج ١٥، ص ٢٢٤؛ ج ١٦، ص ١٣٢.

ليس العقل قوّةً من قوى النفس، بل هو النفس ذاتها. العقل شيء يميّز به الإنسانُ بين الصلاح والفساد والحق والباطل والصدق والكذب ويدرك هذه الأمور^[١].

وفي معرض بيانه للفرق بين العقل والسمع، يصرّح الطباطبائي أنَّ العقل في الآيات القرآنية يُطلق على العلم الذي يكسبه الإنسان بنفسه من دون استعانة بالآخرين^[٢]. الأمر الأهم في هذه الرؤية، هو منبت أحكام العقل، وبعبارة أخرى طريق التفكُّر والتعقُّل. ويقدِّم الطباطبائي في هذا المجال بحوثاً متنوّعة حسب المناسبات، فيقول في مبحث الألفاظ الحاكمة عن أنواع الإدراكات إنَّ الإدراكات العقلية تنهض على تصديق القلب، وهذا الإدراك أمر فطري يشمل الإدراكات النظرية في حيز الحق والباطل، ويضم الإدراكات العملية في مضمار الخير والشر والربح والخسارة أيضاً. ويواصل إيضاح منبت الإدراك العقلي وأساسه بالقول:

«لفظ العقل يُطلق على الإدراك من حيث إنَّ فيه عقد القلب بالتصديق، على ما جبل الله سبحانه عليه الإنسان من إدراك الحق والباطل في النظريات، والخير والشر والمنافع والمضار في العمليات، حيث خلقه الله سبحانه خلقةً يدرك نفسه في أول وجوده، ثم جهزه بحواس ظاهرة يدرك بها ظواهر الأشياء، وبآخرى باطنية يدرك معانى روحيةً بها ترتبط نفسه مع الأشياء الخارجية عنها كالإرادة، والحبُّ والبغض، والرجاء والخوف، ونحو ذلك، ثم يتصرّف فيها بالترتيب والتفصيل والتخصيص والتعيم، فيقضي فيها في النظريات والأمور الخارجية عن مرحلة العمل قضاءً نظرياً، وفي العمليات والأمور المربوطة بالعمل قضاءً عملياً، كل ذلك جرياً على المجرى الذي تُشخصه له فطرته الأصلية، وهذا هو العقل^{[٣]_[٤]}».

[١] - الطباطبائي، ج ١، ص ٤٠٥.

[٢] - م. ن، ج ٢، ص ٢٥٠.

[٣] - م. ن، ج ٢، ص ٢٤٩.

[٤] - عبده، محمد؛ رضا، رشيد، ج ٢، ص ٤٥٣؛ الطباطبائي، م. س، ج ٢، ص ٢٤٩.

ويتبّع في موضع آخر إلى أنَّ الله لم يشخّص في كتابه العزيز هذه الفكرة الصحيحة القيمة – التي دعا إليها – بل فوْضها لفهم الناس كي يشخّصوها على أساس أفكارهم الفطرية^[١]. يقول الطاطبائي:

وهذا الإدراك –أعني طريق الفكر الصحيح والذي يحيل إليه القرآن الكريم ويبيني على تصديقه ما يدعو إليه من حقٍ أو خير أو نفع، ويزجر عنه من باطل أو شرٌ أو ضرٌ – إنما هو الذي نعرفه بالخلقة والفطرة مما لا يتغيّر ولا يتبدل ولا يتنازع فيه إنسانٌ وإنسان، ولا يختلف فيه اثنان، وإنْ فُرِضَ فيه اختلافٌ أو تنازع فإنما هو من قبيل المشاجرة في البداهيات يتنهى إلى عدم تصوّر أحد المتشاجرين أو كليهما حقَّ المعنى المتشاجر فيه لعدم التفاهم الصحيح.

ويلفت كذلك إلى أنَّ المراد من الحكمة في القرآن بقرينة تقابلها مع الجدل هي نفسها البرهان العقليّ، ولصاحب المنار مثل هذا الرأي أيضًا^[٢].

٢- في نصوص الآيات القرآنية

لم يقدم القرآن الكريم تعريفاً للعقل، كما لم يعرض تعاريف لسائر المفاهيم ذات الصلة بالعقل، وما يُستفاد من القرآن فيما يتعلق بهذه المفاهيم أربعة أمور:

أ- التعقل والتفكّر موهبة ومقدرة مودعة لدى جميع البشر.

ب- أبناء البشر لا يتصرّرون بشكل متساوٍ في مقام تفعيل هذه الموهبة وتوظيفها.

ت- العقل وسيلة إدراك أو نوع من الإدراك معرفته يقينية.

ث- مديات الإدراك العقلي في المجالات النظرية والعملية المختلفة، هي: علم

[١] - هذه الموضوّعة والموضوّعات التي تليها تجدها في: الطاطبائي، م.س، ج٥، ص٢٦٠.

[٢] - عبده، محمد؛ رضا، رشيد، م.س، ج٣، ص٧٧.

الوجود، وعلم الله (الشيوخ)، وعلم المعاد، والأخلاق، والأحكام. ونتيجة استخدام العقل والتفكير والتدبر ... هي تجلّي الحق والباطل والتمييز بينهما، وتأمين السعادة المعنوية والأخروية.

والنتيجة التي نصل إليها في خصوص ماهية العقل ومعناه في القرآن الكريم له دوره الأساسي في ثلاثة أمور من الأمور الأربعة أعلاه، وهذه الأمور الثلاثة هي: أ - إفادة المعرفة واليقين؛ ب - شمولية العقل واستغرقه لكل البشر؛ ت - مديات وحدود استخدامه في الميادين الثلاثة: علم الوجود، والأخلاق، والأحكام. وإذا كانت هذه الأمور الثلاثة قد جرى تعضيدها وتأييدها في القرآن الكريم - وهذا ما يعتقد كاتب السطور - فسيتمكن تعريف العقل القرآني بكل ثقة وحسم بها يلي:

العقل هو عين المعرفة أو أداة المعرفة لدى الإنسان، وتشمل مدركاته المجالات الثلاثة: علم الوجود، والأخلاق، والأحكام، وأحكامه قطعية يقينية.

في هذين القسمين، تُدرس الفكرتان الأولى والثانية (بحث العقل في القرآن واستخدامه) بصورة مستقلة؛ ولتحقيق هذا الهدف يُطرح اقتراح جامع، وفي الوقت ذاته بلغ، يستند —بغض النظر عن موضوع متعلقه— على أنواع تعبير مفهوم العقل والمفاهيم المشابهة، وأنواع التعبير تشي بهاتين الفكرتين، وسبق أن تمت الإشارة إلى أنواع التعبير القرآنية لمفهوم العقل والمفاهيم الشبيهة به. وبالإمكان تلخيص هذه التعبيرات بما يلي:

أ - عبارات التي تبدأ بـ {أفلا}، أو عبارات شبيهة بها من قبيل: {أولم، ألم، أفلم}، مثل هذه التعبيرات استخدمت لمعظم المفاهيم موضوع البحث نظير العقل والتفكير والتدبر والذكر والنظر والسمع والبصر والرأي^[١]. عبارة {أفلا} مركبة

[١] - راجع: مجالات معنى العقل، في المطلب الأول من هذا البحث.

من همزة استفهام ولا نافية، والمراد من همزة الاستفهام في هذه العبارة الاستفهام الإنكاريّ. يعتقد المفسرون أنّ هذه العبارة جاءت في معرض التوبيخ والتهديد والتشجيع والتحريض على أداء متعلّقها^[١]. المعنى المأثور والمتأدر للذهن لهذه العبارة، هو أنّ الماضين والآخرين في عبارة {أَفَلَا يَعْقُلُونَ} لو كانوا يتعلّقون ويفكّرون ويتدبرون، لوصلوا إلى المعرفة الصحيحة الحقة، ولو أنّ مخاطبي عصر النزول في عبارة {أَفَلَا تَعْقُلُونَ} كانوا يتعلّقون، لنالوا هذه النتيجة أيضًا. أضف إلى ذلك، أنّ هذه العبارة تدلّ على أنّ العقل والفكر لا يختصان بالمؤمنين، إنّما يتمتّع جميع البشر بهذه الموهبة، مع فارق أنّ بعضهم يُفعّل هذه الموهبة ويشّرّها وبعضهم لا يفعّلها.

ب - العبارات التي تبدأ بـ {لعلّ}. تلاحظ هذه العبارات أيضًا مع مفاهيم ومارسات من قبيل: العقل والذكر والعلم والفقه^[٢]، وتُستخدم عبارة لعلّ في مواضع تتوفر فيها أرضية القيام بعملٍ أو بروز حالة، ويأمل القائل تحقق ذلك العمل أو الحالة. في هذه الحالات، ينبغي بقرينة عباري {لعلّهم / لعلّكم} المختصتين بفتئين؛ إحداهما غائبة والثانية حاضرة، ينبغي استنباط أمرین بكلّ وضوح، فالتعبير يدلّ أولاً على أنّ هذه القوّة المدركة أو هذا النوع من الإدراك عام وشامل، وثانيًا إذا تمّ تفعيلها فستكون معرفتها يقينية.

ت - العبارات التي وردت بـ {آيات / آية}، وهي تختصّ غالباً بتلك المفاهيم التي نتحدّث عنها أيضًا، ومنها مفهوم العقل والفكر والسمع والعلم^[٣]. تدلّ هذه العبارات - التي تلاحظ بعد الإشارة إلى حقائق الوجود أو قضايا أخلاقية أو أحكام عملية - على أنّ الإنسان يصل بالتعقل والتفكّر والتأمل فيها

[١] - الطوسي، البيان، م.س، ج ٣، ص ٦٠٤؛ ج ٤، ص ٤٤١؛ ج ٥، ص ٣٣٥، ٣٥٣؛ ج ٨، ص ١٧٢؛ الطبرسي، مجمع البيان، م.س، ج ١، ص ١٩٢؛ ج ٥، ص ١٥٦.

[٢] - راجع: مجالات معنى العقل.

[٣] - الملاحظة نفسها.

إلى المعرفة الصحيحة الخالية من الشكوك، وإذا لوحظت هذه العبارات من دون مراعاة التناظر مع سائر العبارات، فقد تهّد الأرضيّة لفكرة عدم شمول الإدراك العقليّ، وهذا ما ذهب إليه بعض المفسّرين، أو أثّر طروحه كوجهٍ من أوجه التفسير^[١].

ث - العبارات التي تبدأ بـ {أكثُر الناس} وعلى شكل سلبيّ {أكثُرهم لا يعقلون}، وكذلك العبارات التي تشتمل على {إنْ كنتم} أو {لو كانوا}. هذه العبارات أيضًا، وردت مع معظم المفاهيم المرتبطة بالعقل^[٢]، وتدلّ على أنَّ التعقل والتفقّه والتفكّر عمليّات لها خصوصيّة إفادة المعرفة، والمعرفة الناجمة عنها خالية من الشكوك والتردد. وبنظرة جامعة، ورؤيّة تناطريّة لمجموع العبارات في هذا الموضوع، بما في ذلك العبارات الحاكية عن فئات غائبة أو حاضرة، يتبيّن أنَّ هذا النوع من الإدراك عام شامل، لكن أفراد البشر لا يتصرّفون بنحوٍ واحد في مقام تفعيله وتشميره، فيبقى لدى بعض الناس في مستوى الموهبة، ويمتزج لدى آخرين برشحات قوى شهوّية وغضبيّة بحيث يخرجون عن خلوصه وأصالته^[٣].

كما ينبغي التقطّن إلى بعض العبارات حول الإدراك القلبيّ، من قبيل ما ورد في قوله تعالى: ﴿لَمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا؛ طَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ؛ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ؛ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا؛ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا؛ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ؛ نَطَبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا﴾، ونصي بمعندها: «أحدها أنَّ معناه لا يستعملون عقولهم في شيء مما يجب العلم به، ثانية إله جار على طريقة البلوغ في المبالغة بجعل الغالب أمراً كلياً عاماً. ثالثها: ليس الغرض نفي العقل عن آباءه (وهو الفرض الثاني) وإنما المراد منها: أيتعاون آباءهم لذواتهم كيفما كان حا لهم حتى لو كانوا لا يعقلون» (عبدة، محمد؛ رضا، رشيد، تفسير القرآن الحكيم، م.س، ج ٢، ص ٩٣).

[١] - وردت ثلاثة أوجه في تفسير المدار عقب الآية ١٧٠ من سورة البقرة التي جاء فيها تعير {لا يعقلون شيئاً}، ونصي بمعندها: «أحدها أنَّ معناه لا يستعملون عقولهم في شيء مما يجب العلم به، ثانية إله جار على طريقة البلوغ في المبالغة بجعل الغالب أمراً كلياً عاماً. ثالثها: ليس الغرض نفي العقل عن آباءه (وهو الفرض الثاني) وإنما المراد منها: أيتعاون آباءهم لذواتهم كيفما كان حا لهم حتى لو كانوا لا يعقلون» (عبدة، محمد؛ رضا، رشيد، تفسير القرآن الحكيم، م.س، ج ٢، ص ٩٣).

[٢] - راجع: مجالات معنى العقل.

[٣] - راجع: الطباطبائي، م.س، ج ٢، ص ٢٤٩-٢٥٠.

يَسْمَعُونَ^{١١]}. تؤشر هذه العبارات إلى فكرتين من الأفكار القرآنية الأربعة حول العقل والمفاهيم الشبيهة بالعقل:

الأولى: أن القلب بمعنى العقل، وأن النوع الخاص من الإدراك أو مصدر الإدراك العقلي إذا تحقق وتفعل كانت ثمرته العلم والقطع واليقين؛ والثانية: أن هذا النوع من الإدراك، كالإدراك الحسي له درجات من الشدة والضعف، وإذا أصيب بداعٍ فقد فاعليته الإدراكية.

بملاحظة ما مرّ بنا إلى حد الآن، وأن القرآن لم يتحدث عن ماهية العقل، نخلص إلى أن الله فرض الناس في معرفة العقل وطريقه الصحيح إلى الإدراك الفطري الأصيل، الذي هو القضايا البدائية أو القضايا القائمة على البدئيات، والذي يشمل كلا الميدانين التوصيفي والتكتلوفي، أي ميداني الواقعيات والينفيات، أو ما يوجد وما لا يوجد وما يجب وما لا يجب.

وأما الأسئلة المطروحة في مديات الأحكام أو فاعلية العقل، فهي: إلى أين تمت مديات أحكام العقل في القرآن الكريم؟ وأي الحالات أو الأمور التي تشملها هذه الأحكام؟ إن هذه المسألة مصرية وبالغة الخطورة والأهمية في موضعها. بالتأمل في حالات عديدة وردت فيها عبارات تنم عن مفهوم التعقل والتفكير ومفاهيم عائلة، وكذلك في آيات أخرى، مع أنها لا تنطوي على هذه المفاهيم، لكنها تشي بنوع من الإدراك الفطري والطبيعي أو نوع من الإدراك التعقلي، يتجلّ أن العقل القرآني قد يفرز المعرفة في ثلاثة ميادين، هي: علم الوجود والأخلاق والأحكام، وكذلك فهم النصوص الدينية.

[١] - الأعراف (٧): ١٧٩؛ التوبه (٩)، ٨٧؛ التوبه (٩)، ٩٣؛ الحج (٢٢): ٤٦؛ محمد (٤٧): ٢٤؛ ق (٥٠): ٣٧؛ الأعراف (٧): ١٠٠.

ثالثاً: المعارف العقائدية بالمعنى العام

١ - علم الوجود: لعلم الوجود معناه الواسع في لغة أهل العلم، ولا سيما الفلاسفة منهم، في هذه النظرة، يضمّ الوجود كلّ الموجودات المجرّدة والمادّية، والجوهر والعرض، والواجب والممكّن، لكن المراد من هذا الاسم هنا حقائق عالم الوجود، مثل: الله، والمعاد، والإنسان، وحقيقة الأديان والرسل الإلهيّين والكتب السماويّة. بيان آخر، معرفة الخالق الواحد العالم القادر المطلق صاحب التدبير في عالم الوجود، والذي خلق العالم هدفٍ ما، والذي يحيي الموتى ويُعيدهم إلى الحياة مرّة أخرى، وكذلك معرفة الإنسان، وهو موجود إمكانيٌّ فقير. هذا الطيف من الآيات، يتضمّن غالباً نماذج من عجائب عالم الوجود الدالّة على قدرة الخالق وعلمه اللامتناهي وتدبيره الحكيم. وفي بعض الأحيان، تخاطب هذه الآيات فطرة الإنسان الطاهرة الخالصة من دون الإشارة إلى مثل هذه النماذج، وكأنَّ الإنسان بعودته إلى فطرته يدرك حقائق الوجود، وكذلك أحقيّة التعاليم والادّعاءات المختلفة.

٢ - العلم بالله (الثيولوجي): علم الله وعلم المعاد الحاكيمان في ظاهرهما عن واقعين اثنين، هما في الواقع حقيقةٌ واحدةٌ لا أكثر، فإنّ كان المعاد والحياة بعد الموت فرعٌ لوجود حقيقة الخالق القادر والعالم المطلق الذي يدير عالم الوجود بحكمة. هذا النّمط من النّظر فضلاً عن توكيه على أحكام العقل القطعية حظي بتأييد القرآن وتعضيده أيضاً، ومع ذلك، تم الاستدلال في بعض الآيات على إمكان المعاد ووقوعه بشكلٍ خاصٍ على غرار وجود الخالق. إذًا، فهاتان الحقيقتان تُطرحان بشكل منفصل. وألآيات الدالّة على معرفة الله والعلم به، هي من حيث نوع العلامات والرموز كما يلي:

أ - النماذج المدهشة للخلق: استخدم تعبير الآيات أو الآية وتعابير مماثلة في القرآن بشأن ظواهر طبيعية مختلفة، ومن هذه الظواهر:

– خلق السماوات والأرض: وهو من الآيات والعلامات الإلهية المذهلة في عالم الوجود. طُرِح هذان المخلوقان في القرآن مراراً إلى جانب غيرهما من النماذج المذهلة للخلق^[١]، ووحدهما أحياناً^[٢]، وبشكل منفرد لكل واحد منها في أحياناً أخرى^[٣]. يترکّز الكلام في هذه الآيات أحياناً على خلقة السماوات والأرض نفسها، وعلى كيفية خلقهما مع الإشارة إلى أهم صفاتهما أحياناً، مثل: اتصال السماء والأرض، ثم انفراجهما بإذن الله، وخلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام، في هذه الآيات، من شأن خلق السماوات والأرض أن يستدعي المعرفة بالله لدى أصحاب العقول {أولو الألباب} أو كل الذين يتفكرون ويذكرون.

– كل المخلوقات ما بين السماء والأرض: يُشير القرآن إلى هذه المخلوقات بهذه العبارة أحياناً، أو بعبارات خاصة بمخلوقات الأرض والسماء، وبشكل منفصل أحياناً، بتسمية بعض الظواهر الخاصة بأسمائها، ومثال ذلك: أن كل ما بين السماء والأرض هو ملك للإنسان^[٤]، وكل المخلوقات المتنوعة بألوانها وصنوفها في الأرض تحت تصرف الإنسان^[٥]. ومخلوقات الله الباهرة في الأرض والسماء – التي ذكرت بأسماء خاصة في القرآن الكريم – كثيرة، وليس من الضروري الإشارة إليها كلّها؛ لذلك نشير إلى بعضها:

الليل والنهر: طُرحت ظاهرة الليل والنهر كمخلوق إلهي مبهر لأسباب عدّة، ومن الأسباب المهمة لذلك توالي الليل والنهر وتناوبهما وتغطية الليل للنهار بأسفاره. يذكر القرآن هذه الظاهرة بتعابير: {اختلاف الليل والنهر} و{يغشى

[١] – نظير: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ في سور: البقرة (٢): ١٦٤؛ آل عمران (٣): ١٩٠؛ يونس (١٠): ٦.

[٢] – مثل: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سَتَةِ أَيَّامٍ...﴾ (يونس (١٠): ٣)؛ ﴿أَوْلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْنًا فَفَتَّنَاهُمَا...﴾ الأنبياء (٢١): ٣٠.

[٣] – الذاريات (٥١): ٢٠.

[٤] – الجاثية (٤٥): ١١٣.

[٥] – النحل (١٦): ١٣.

الليل النهار} إلى جانب سائر الآيات المذهلة في الخلقة الإلهية^[١]. والسبب الثاني، خصوصية المهدوء والسكينة التي يمتاز بها الليل والتي تحصل بفضل الظلام. وقد ورد هذا المعنى بعبارات شتى في مواضع عدّة، منها العبارة التي يصف فيها الله الليل بأنه مبعث سكن وهدوء واستقرار والنهر مبعث نور وضياء! كما أنّ الله لو جعل الليل أو النهر خالداً أبداً على الناس إلى يوم القيمة، فأيّ معبد سوى الله سيكون قادرًا على منح الناس نوراً يستضيفون ويعيشون به^[٢]. وبعد إشارة القرآن إلى خلق هذه الظاهرة يفتح طريق معرفة الخالق أمام أهل التعلّق {أولو الألباب} أي الطائفة التي تسمع وتفكر ولها نظراتها العميقـة.

حركة السفن في البحر، نزول الماء من السماء، وإحياء الأرض الميتة، وخروج أنواع النباتات والحيوانات في جميع أنحائها، وهبوب الرياح بشكل منتظم، وتعليق السحاب بين الأرض والسماء^[٣]، وامتداد الأرض وشموخ الجبال وانتصاـبها، وجريان الأنـهار في الأرض، وجود زوجين لكلّ الشـمرات في الأرض، وجود قطع متنوّعة من الأرض إلى جوار بعضها، وجود حدائق وبساتين من أعناب وزرـع ونخيل في الأرض تنبـت من ساق واحدة أحياناً، ومن سيقان متعددة أحياناً أخرى، وتُـسقى كلـها بماء واحد، وبعضها أفضل من بعض من حيث الثمار والأكل، ونزول المياه الصالحة لشرب البشر ونمو النباتات والأشجار المفيدة للزراعة والزيتون والنخيل والأعناب وكلّ الثمار والفواكه^[٤]، وتسخير الشمس والقمر والنجوم لصالح الإنسان، واستواء الأرض وهي مهد الدعـة والراحة، وجود طرق فيها، ونزول ماء من السماء تنبـت به أنواع مختلفة من النباتات من

[١] - البقرة (٢): ١٦٤؛ آل عمران (٣): ١٩٠؛ يومنس (١٠): ٦؛ المؤمنون (٢٣): ٨٠؛ الرعد (١٣): ٣؛ الأعراف (٧): ٥٤.

[٢] - التمل (٢٧): ٨٦؛ القصص (٢٨): ٧١-٧٢.

[٣] - البقرة (٢): ١٦٤.

[٤] - التحل (٧٦): ١٠.

الترب الحالك، وكون هذه المنتجات النباتية غذاءً للبشر وللأنعام والحيوانات أيضًا^[١]، وجود نعم السمع والبصر والأفءة للإنسان، وخلق الإنسان في الأرض، والحياة والموت، وطيران الطيور في جو السماء وعدم سقوطها، ومراحل الخلق السبعة^[٢]، وإحياء الأرض بعد موتها، وكيفية خلق الإبل^[٣]، وكيفية ارتفاع السماوات وقيامها، وكيفية انتصاف الجبال، وكيفية امتداد الأرض وانبساطها، وخلق الإنسان من تراب وانتشاره في الأرض، وخلق أزواج من جنس الإنسان ليسكن إليها وجعل مودةً ورحمةً بين الزوجين، واختلاف اللغات والألسن والألوان عند البشر. بعد الإشارة إلى هذه الأمثلة والحالات، يؤكّد القرآن المجيد على أنّ هذه الآيات تدلّ على معرفة الله ووحدته وقدرته وعلمه اللامتناهي وتدبره الحكيم، واكتشاف هذه العلاقة ممكّن لأصحاب التعلّق والتفكير {أولوا الألباب} من هم يتذكّرون.

ب - نماذج العذاب والعقاب: الإشارة إلى أنواع مختلفة من العقاب من علامات القدرة والعلم والتدبر الحكيم لخالق الوجود، وقد جرى التأكيد عليه مراراً في القرآن الكريم. يخاطب الله رسول الإسلام ﷺ محدّراً المتمرّدين والعصاة في زمانه بأنّ الله قادرٌ على أن يرسل عليهم عذاباً وعقاباً من فوق رؤوسهم ومن تحت أرجلهم، أو يجعلهم فئات وطوائف متفرقة ويذيق بعضهم بأس بعضٍ عبر الحروب وسفك الدماء^[٤]. لقد عبرت هذه العقوبات آياتٍ إلهية، ينبغي التفكّر والتفقّه فيها، ويروي القرآن الكريم هذه التحذيرات غالباً بإشاراته إلى قصص الأمم الماضيين الذين ابتلاهم الله بالعذاب والعقاب؛ لإنكارهم وكفرهم وعصيائهم، وبذلك لم يكن تهديد العصاة في عصر الرسول الأكرم ﷺ مجرّد دّعاء،

[١] - طه (٢٠): ٥٤.

[٢] - غافر (٤٠): ٦٧.

[٣] - الغاشية (٨٨): ١٨.

[٤] - الأنعام (٦): ٦٥.

إنما يمكن تعضيده بكثير من النماذج المتحقّقة فعلاً. وفي بعض الأحيان جرى بيان هذا المعنى بنحو كلي:

﴿أَفَلَمْ يَهِدْ لُهُمْ كَمْ أَهْلَكُنَا قَبْلَهُمْ مِّنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولَئِنَّا نَهَى﴾ (طه: ١٢٨). ويقول عز وجل في آية أخرى: ﴿أَوَلَمْ يَهِدْ لُهُمْ كَمْ أَهْلَكُنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِّنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ أَفَلَا يَسْمَعُونَ﴾ (السجدة: ٢٦). في هاتين الآيتين، ذكر أصحاب العقول والفكر بتعبير «أولي النهى» و«أصحاب السمع»، ومضافاً إلى الإشارات العامة، توجد إشارات إلى حالات خاصة تتعلق أغلبها بالأقوام والشعوب المعاصرة للأنبياء الإلهيين. ومن هؤلاء قوم نبي الله لوطن^{عليه السلام} في القصة التي تقول إن الله أنجاه وكل أهله إلا امرأة عجوزاً بقيت بين القوم الذين أهلكهم الله كلهم،وها أنتم تمررون دوماً صباحاً ومساءً بجوار بقايا بيوتهم المدمرة^[١]. ثم يجري التأكيد على أنه بالتفكير والتعقل في هذا الواقع التاريخي ينال البشر إدراك الحقيقة، وهي أن خالق العالم قادر مطلقاً {أفالاً تعقلون}.

٣- الاعتماد على العقل الفطري: هذا التعبير غير موجود في القرآن، ولكن تلاحظ حالات عديدة تدل على أن الإنسان برجوعه لعقله الفطري يصدق وجود الخالق الواحد وسائر صفاته، مثل: العلم، والقدرة المطلقة، والتدبیر الحكيم في إدارة العالم. بعبارة أخرى، بموجب تعاليم القرآن يعترف المشركون أيضاً ويعتقدون بجميع ما تمت الإشارة إليه في البند السابق من طرق معرفة الله التي يعلمها أصحاب العقول والأفكار والتدبیر. يطرح القرآن الكريم هذه الفكرة كلسان حال المشركين والوثنيين، أو لسان وجداهم وضمائرهم، وعلى شكل برهان عقلي لا يقبل الإنكار أحياناً. وبيان القرآن في الإشارة إلى لسان الحال، أو الضمير والوجود والفترة الطاهرة، جاء على شكل سؤال وجواب، وأحياناً من

دون طرح سؤال، وبمجّرد الإشارة للإدراك الفطريّ. جاءت معظم الأسئلة على النحو التالي: السؤال عن خالق العالم والوجود، وقد ورد مثل هذا السؤال أيضًا عن خالق السماوات والأرض^[١]، وعن خالق الإنسان^[٢]، وعن رب السماوات السبع والعرش العظيم، وعن منزل الماء من السماء، وعن مالك الأرض ومن عليها، والسؤال عن المالك المطلق للموجودات والذي يلجأ إليه من لا ملجاً لهم من يحتاجون إلى ملجاً وملاذ^[٣]. المشركون في جواهم عن هذه الأسئلة يتحدّثون عن الله، وقد طرحت هذه الإجابات بتعابير وأنحاء مختلفة. في الحالات التي يطرح فيها السؤال عن الخالقية وإحياء الأرض الميتة بالأمطار—وهذا أيضًا نوع من الخلق—وقد ذكر الجواب بتعبير {ليقولون} بتأكيدين اثنين. معنى هذه العبارة هو أنّ المشركين سيقولون بلا تردد: الله و[الرب] العزيز الحكيم (سورة الزخرف). أمّا في الحالات التي يُطرح فيها السؤال عن الربوبية والمالكيّة، فيأتي الجواب بعبارة {سيقول} (سورة المؤمنون). كذلك متى ما سافر المشركون في السفن دعوا الله مخلصين له الدين، ولكن متى ما أنجاهم الله من البحر وعواصفه عادوا إلى شركهم^[٤]. وفي آية أخرى، يستدلّ القرآن على هذا الإدراك الفطريّ— القائل إنّ الله هو خالق عالم الوجود وربه—بما يلي:

لو كان في السماوات والأرض آلهة وأرباب سوى الله لفسدت السماوات والأرض، ولا ضطرب نظام العالم ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا آلهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٢). ومضمون هذه الآية برهان عقليٍّ مقدماته يقينيّة، ويعرف ببرهان التماّنٍ^[٥].

[١] - العنكبوت (٢٩): ٦١، ٦٣، الزمر (٣٩): ٣٨؛ لقمان (٣١): ٢٥.

[٢] - الزخرف (٤٣): ٨٧.

[٣] - الزخرف (٤٣): ٨٨.

[٤] - العنكبوت (٢٩): ٦٥.

[٥] - ترجمة الميزان إلى الفارسية ١٤ : ٣٧٥؛ عبده، محمد؛ رضا، رشيد، م.س، (تفسير نموذج)، ج ١٣، ص ٣٧٨.

مع أنّ هؤلاء الناس كانوا يعترفون بخالقية الله، ووحدته، وربوبيّته، ومالكيّته، فقد كانوا موضع عتاب القرآن وتوبّيّخه وتهديده، فقال عنهم: {أكثُرُهُمْ لَا يَعْقُلُونَ} و{أكثُرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ}. إنّهم من وجهة نظر القرآن أصحاب إفك وافتراء، وبب هذا التوبّيّخ أثّرُهم لم يبقوا على تلك الحالة الطاهرة الحالصة النقيّة من الإدراك الفطريّ. وبتعبير آخر، خضع إدراكم الفطريّ لتأثير القوى الشهوّيّة والغضبيّة المتمرّدة، والميلول النفسيّة الجامحة، فخفّت ضياؤه، وقد ورد هذا المعنى بصراحة أكبر في سورة العنكبوت، حيث يقول إِنَّهُمْ عِنْدَمَا يَنْجُونَ وَيَصْلُونَ إِلَى بَرِّ الْأَمَانِ وَسَاحِلِ النَّجَاهِ يَعْوَدُونَ مُشْرِكِينَ^[١]، وهكذا لا وجه للرؤى القائلة إنّ المشركين موحدون من حيث الاعتقاد بخالقية الخالق ووحدته، وشركهم يختصّ بمقام الألوهية والربوبيّة.

٤ - هدفيّة عالم الوجود: هدفيّة عالم الخلقة من التعاليم الأساسية في القرآن، وهذه الفكرة من لوازمه فعل الخالق الواحد، العالم، القادر، المطلق، المدبر، الحكيم، لعالم الوجود، وقد جرى الاستدلال في القرآن على هذه الفكرة بشكل مستقلّ، وفي ثنايا تعاليم الإلهيات أيضًا، فكما أنّ معرفة الله ممكنة بالتفكير، فمعرفة عالم الوجود من حيث الهدف هي الأخرى ممكنة بالإدراك العقليّ. ولكي لا يطول مقالنا كثيراً، نكتفي بالإشارة إلى آية أو آيتين فقط. في موضع ما، بعد أن يشير القرآن إلى أنّ في خلق السماوات والأرض وتناوب الليل والنهار آيات لأصحاب العقول يستعرض مواصفات أصحاب العقول أو أولي الألباب، ويقول إِنَّهُمْ يَذَكُرُونَ اللَّهَ فِي كُلِّ الْأَحْوَالِ وَالْأَوْقَاتِ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي أَسْرَارِ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، ويقولون ربّنا ما خلقت هذا باطلًا: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لَّأُولَئِكَ الْأَلْبَابُ * الَّذِينَ يَذَكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا...﴾ (آل عمران: ١٩٠-١٩١). وجاء في موضع آخر أنّ الله جعل الشمس نورًا، والقمر

ضياءً، وقدّر هما منازل ودرجاتٍ؛ لكي يعلم البشر الحساب والسنين والأوقات، وأنَّ الله لم يخلق هذه المخلوقات إِلَّا بالحقّ، وأنَّه يشرح آياته لأهل العلم: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِياءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السَّيِّنَاتِ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفْصِلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (يوسوس: ٥).

وفي إمكان المعاد، يسوق القرآن الكريم دليلاً عقلياً، ويجيل إلى الوجودان والإدراك الفطري أيضاً، ومن نماذج الأدلة القرآنية على المعاد، ما أشرنا إليه من الأدلة المنطقية القرآنية التي تنصب غالباً على إمكان المعاد؛ لأنَّ معظم منكريه كانوا يعتبرونه مستحيلاً. وفي بعض هذه الأدلة، وردت نماذج من وقوع الحياة بعد الموت، وكذلك إيجاد جانب من العدم في المقدّمات. إنها نماذج لا تردّد ولا ريبة في وقوعها، وتُعدّ -طبقاً لل تعاليم القرآنية الأكيدة- آياتٍ وعلامات لأصحاب العقول الذين يدركونها.

أ- حياة الإنسان بعد الموت: يشير القرآن إلى نماذج وأمثلة من الحياة بعد الموت، وبعض هذه الأمثلة تتعلق بحياة الإنسان بعد الموت، وبعضها يرتبط بنماذج تحدث في الطبيعة. والنموذج الإنساني منها ورد في قصة شخص مقتول منبني إسرائيل شكّ أقرباؤه في مَن قتله، ووقع بينهم خلاف، ولكي يرفع الله الخلاف ويبدل على حقيقة إمكان المعاد أو الحياة بعد الموت، أمرهم بأن يضعوا أجزاءً من بقرة يذبحونها على جثة القتيل في قصة معروفة، وفعلوا ذلك، فعاد القتيل إلى الحياة، هذا مثال للحياة بعد الموت تحقق بقدرة الله وعلمه، وهو علامه جليلة على أنَّ الله يحيي الموتى بهذه الطريقة، واكتشاف هذه العلاقة يمكن الإدراك والفهم من قبل أصحاب العقول والألباب^[١].

ب- حياة الأرض بعد موتها: ورد هذا المعنى في القرآن مراراً، وقد بيّنه القرآن أحياناً بذكر خلفياته وعوامله الموجدة له، من قبيل: تصريف الرياح

[١] - البقرة (٢): ٧٣-٢٧.

وهبوبها، وحركة السحاب، وهطول الأمطار، ونماء الحدائق الخضراء والجبوب ممكنة الحصاد، وبالتالي إحياء الأرض الميتة، وبينه أحياناً أخرى من دون هذه المقدّمات^[١]. هذا الحدث المهم الذي يقع في كلّ عام دليل ساطع على إمكان انباث البشر بعد الموت، وبالتالي فإنّ أصحاب العقول والبصائر هم الذين يدركون مثل هذه العلاقة^[٢].

ج - الاستشهاد بقدرة الله في الخلق الأول: استدلّ القرآن على إمكان المعاد مرات عديدة بخلق الظواهر والمخلوقات، ومنها الإنسان أول مرّة. في موضع ما يسأل القرآن الناس أفلّا تعلمون أنّ الله الذي خلق السماوات والأرض ولم يتبّعه خلقهما قادر على إحياء الموتى؟ ثمّ يجيب بنعم، فهو القادر على كلّ شيء ﴿أَوَمْ يَرَوُ أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْلَمْ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الأحقاف: ٣٣)، في هذه الآية يستخدم تعبير ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا﴾ الدالّ على إمكان إدراك العلاقة بين الخلق الأول والحياة بعد الموت، والذي ينمّ أيضًا عن يقينية هذا النوع من الإدراك، وجاء في موضع آخر سؤال الله هل تعبينا أو عجزنا بالخلق الأول حتى نعجز عنه مرّة ثانية؟ ﴿أَفَعَيْنَا بِالْخُلُقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقِ جَدِيدٍ﴾ (ق: ١٥). إنّ مراحل خلق الإنسان من التراب ثمّ من نطفة، ثمّ من علقة، ثمّ من مضغة، ثمّ على شكل طفل، كلّ واحدة منها نموذج آخر للخلق الأول. هذه الطريقة من الخلق والمبرهنة على قدرة الله تعدّ من وجهة نظر القرآن دليلاً ساطعاً لا ينكر على إمكانبعث والحياة بعد الموت.^[٣] وقد جرى التشديد على هذا الدليل بالتوكّؤ على المرحلة الثانية من مراحل الخلق الخمس، أي النطفة وقدرة الله على إيجاد الإنسان،^[٤] وبالتالي يعبر عن العلاقة بين

[١] - فاطر (٣٥): ٩؛ ق (٥٠): ١١-٩؛ الحديد (٥٧): ١٧.

[٢] - انظر الآيات السابقة.

[٣] - الحج (٢٢): ٥.

[٤] - الواقعة (٥٦): ٥٧-٦٢.

إمكان المعاد والقدرة الإلهية المطلقة في الخلق الأول بجملته واحدة: مثلما خلقكم الله أول مرة يعيدكم ﴿كَمَا بَدَأْكُمْ تَعُودُونَ﴾ (الأعراف: ٢٩).

د - البرهنة بالإدراك الفطري: إدراك حقيقة أنّ المعاد ممكن عقلياً وليس بمستحيل، ليس بالعملية الممكنة عن طريق الوعي والتذكرة والتأمل في بعض المقدّمات الواضحة والبديهية وحسب، بل يدرك الإنسان هذه الحقيقة بالعودة إلى وجده الطاهر وحاله الفطرية. واللافت أنّ القرآن يطرح المعارف الوجدانية والفطرية للبشر على شكل أسئلة وأجوبة. في هذه الأسئلة لا يخاطب القرآن الحال الآنية للأفراد، بل حالم الوجدانية والداخلية؛ إذ من الممكن أن يكون العقل خافت النور لدى بعض الأفراد، مثل المشركين؛ بسبب ضغوط التزعزعات الشهوية والغضبية عليهم.

في خصوص إمكان المعاد يطرح السؤال على الذين يظنون أنّ الحياة بعد الموت ليست سوى أساطير الأولين. الأسئلة تطرح غالباً من قبل مالك عالم الوجود وربّه وحاكمه المطلق، ويتحدد المنكرون في جوابهم عن الله، ويكتفي القرآن لإثبات إمكان المعاد بانتزاع الاعتراف من المنكريين، وكأنّ ثمة صلة تلازم بين اعترافهم وإمكان المعاد.

بكلمات أخرى: إمكان المعاد من اللوازم الخامسة للاعتقاد بـالكّيّة الله لعالم الوجود وربوبيّته وحاكميّته له، وإدراك هذه العلاقة يتّأّتى بالتأمل والتذكرة العلميّ المخلص. في ضوء هذا التلازم يتحدد القرآن مع هؤلاء الأفراد بلغة العتاب والتوبّيخ.^[١]

٥- إدراك الحقائق ومعرفتها:

الحقّ في نظر القرآن هو الواقع، واقع كلّ شيء يتناسب مع طبيعة وجود ذلك

[١] - المؤمنون (٢٣): ٨٢-٨٩.

الشيء وتحقّقه. الفكرة الحقة والكلام الحق هو المتطابق مع الواقع الخارجي، وقد نشر على هذا الواقع في العالم الخارجي أو ثبته بالدليل القاطع. الفعل والعمل الحق هو الذي يكون هدفه معيناً ومتحققاً، ويقع الحق مقابل الباطل.^[١] على هذا الأساس حقيقة الكتب السماوية ومنها القرآن وحقيقة الأنبياء الإلهيين تعني أنها في الواقع مبعوثة ومنزلة من قبل الله، وثمة دليل قاطع على إثبات ذلك. يثبت القرآن الكريم في حالات متعددة وبأنحاء مختلفة أن البشر يستطيعون معرفة الحق بالتعقل والتدبّر والتفكير. ومن جملة الأمور التي تمت الإحالة إلى العقل والفكر والتدبّر في إثبات حقيقتها وبطلان الظنون المعارضة لها، الأمور التالية:

أ - استقلال النبي إبراهيم عليه السلام في نبوته وعدم ارتباطه باليهود والنصارى: زعم كلّ من اليهود والنصارى أنّ النبي إبراهيم عليه السلام منهم، بيد أنّ ادعاء كُلّ من الفريقين ليس بصحيح؛ لأنّه عاش قبل موسى وقبل عيسى، وما نزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده. وهذه فكرة تبدو جليّة واضحة بقليل من التأمل والتعقل، وبذا يعاتبهم القرآن، ويقول لهم أفالاً تعقلون ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَمْ تُحَاجُوْنَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَأُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُوْنَ﴾ (آل عمران: ٦٥).

ب - حقيقة القرآن ورسول الإسلام: هذان متلازمان لا ينفصلان عن بعضهما، والقرآن هو الوثيقة الأساسية والمعجزة الحاسمة للرسول الأكرم ﷺ. من هنا عندما يجري التأكيد على حقيقة القرآن، فهو في الواقع دليل على حقيقة رسول الإسلام ﷺ، وحينما يأتي دليل على حقيقة الرسول ﷺ، فهو دليل على حقيقة القرآن. الأدلة الواردة في القرآن على حقيقة القرآن والرسول ﷺ مستقلة، وخاصة باستعانتها أحدهما بالأخر أحياناً، وخصوصاً فيما يتعلق بحقيقة القرآن. ومن هذه الأدلة:

- عدم الاختلاف والتناقض في القرآن: وهو أمر يتبيّن بالتدبّر والتعقل في القرآن.

[١] - الطباطبائي، م.س، ج ١١، ص ٣٣٥.

عدم الاختلاف في القرآن يدلّ على أنه من الله؛ إذ لو كان من عند غير الله لكان طافحًا بالاختلاف والتناقض.^[١] إنه حكم قطعي للعقل بقرينة قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ﴾.

- وضوح حقيقة رسول الإسلام: يأمر القرآن الكريم رسول الإسلام^ﷺ بأن يعرّف نفسه مقابل مطالب المعارضين بالقول لهم إنه ليس بيدي خزائن الله، ولا أعلم الغيب، ولا أنا ملك، ولا أتبع إلا ما يوحى إلىي، ثم يتّم الله الآية بتذكير رسوله بأن يقول لهم: ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَرَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هُلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ (الأنعام: ٥٠). حول الرابطة بين الجملة الأخيرة والجمل السابقة تطرح عدة احتمالات، لكن أحدها أكثر انسجامًا مع سياق الآية، وهو احتمال أنّ حقيقة الرسول واضحة جليّة، ولا تتطلّب إلا عيناً بصيرة لترابها وتعيها، وإذا لم يعترف المرء بذلك، فليس لأنّ الموضوع معقد، بل لأنّه غير بصير ولا يرى، فهل يسْتَوِي الأعمى والبصير؟^[٢].

- التأمل والتدبر في سير معارضي الأنبياء الماضين: في مقابل الشبهات التي يطرّحها المعارضون المعاندون للجوجون تجاه حقيقة رسول الإسلام^ﷺ يحدّر القرآن بأنّ الله سوف يعاقبهم كما عاقب الذين من قبلهم، وعلى هذا الأساس يؤكّد على التأمل والتدبر في أحوال معارضي الأنبياء السابقين.

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقَرَى أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الدَّيْنِ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آتَقْوَا أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ١٦٩).

- عدم توقع أجر من الناس: من تعاليم القرآن – ذات الجذر العقلي – وجود علاقة لا تنفصّم بين العمل والتوقعات. متى ما كان العمل والقول إلهيّين ولا

[١] - النساء (٤): ٧٢.

[٢] - عبده، محمد؛ رضا، رشيد، م.س، ج ٥، ص ٢٤٨.

يؤخذ فيها نفع الإنسان أو ضرره بنظر الاعتبار، فصاحبها لا يطلب أجر عمله إلا من الله ولا يتوقع شيئاً من الناس، وهكذا يتبيّن أنه صادق في ادعائه، وعلى هذا المنوال كان الأنبياء الإلهيون. قالنبي الله ص لقومه:

﴿يَا قَوْمٍ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾
(هود: ٥١).

كما يستفاد من هذه الآية أنّ بعثة الرسل والأنبياء بهدف هداية الناس من لوازم خالقية عالم الوجود.

- عدم تحُدُث رسول الإسلام ص بآيات القرآن قبل سن الأربعين: يخاطب القرآن على لسان الرسول الذين لا يؤمنون بحقيقة القرآن والرسول ص وبعثهما من قبل الله مشيراً إلى فترة حياته المتقدّمة أربعين عاماً قبل إرساله بالرسالة والنبوة، وهي فترة طويلة نسبياً لم يذكر فيها الرسول شيئاً من القرآن، ولم يسمع الناس منه شيئاً من هذا القبيل، وهذه السابقة تنم عن أنه بعث نبياً رسولاً بعد الأربعين، وما لمح به لسانه من كلام الله لم يكن من كلامه هو، بل من كلام الله حقاً، وهذه علاقة تُكتشف بأدلة التعلّق والتفكير؛ أفلًا تعقلون، ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوَّتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لِيْشُتُ فِيْكُمْ عُمُراً مِّنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (يونس: ١٦).

٦ - علم الإنسان:

في مضمون علم الوجود في القرآن الكريم، يحتلّ الإنسان بعد الله أرقى المراتب بين المخلوقات، فكلّ الوجود في عالم الجمادات والنباتات والحيوانات والمعنيات، مثل الرسل والكتب السماوية، مكرّس لخدمة الحياتين المادّية والمعنوية للإنسان^[١]، ومع ذلك، ليس له أيّ استقلال في وجودها وأثارها، فهو موجود تابع ومتّحاج ينبغي له التسليم والخضوع أمام الله فقط. يذكّر القرآن بهذه الحقيقة على أساس

[١] - مثل: طه (٢٠): ٥٤؛ سورة ص (٣٨): ٢٧٢.

أنّ خالق الوجود كله هو الله، وإدارة الوجود بيده أيضًا، وسائر المخلوقات كلّها عاجزة محتاجة وغير جديرة بالألوهية والعبادة. أطلقت هذه الحقيقة أحيانًا بالتوكل على وجود الخالق، مانح الوجود، العالم القادر المطلق الحكيم، رغم أنّه لم يجر في الظاهر حديث عن عجز الإنسان وباقى المخلوقات. نموذج مثل هذه البيانات يطرح باسم علم الله وعلم المعاد، وفي أحيان أخرى جرى التذكير بحقيقة حاجة الموجودات الأخرى بما فيها الإنسان، ومن هذه النماذج:

أ- ما من أحد ينفع الإنسان ويمنع عنه الضرر أو يحيي عن أسئلته سوى الله:

أَفَلَا يَنْظُرُ هُؤُلَاءِ الْوَثَنِيُّونَ بَعْنَ الْبَصِيرَةِ وَالتَّأْمِلِ {أَفَلَا يَرَوْنَ} أَنَّ هَذَا الْعَجْلُ لَا يَحْيِيهِمْ عَنْ أَسْئَلَتِهِمْ وَلَا يُدْفِعُ عَنْهُمْ أَيْ ضَرَرٌ، وَلَا يَحْقِقُ لَهُمْ أَيْ مُنْفَعًا ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ (طه: ٨٩). ويمكن ملاحظة هذا المعنى على لسان النبي إبراهيم عليه السلام أيضًا، مخاطبًا عبدة الأوثان؛ إذ يقول: هل تعبدون معبدات غير الله لا تصلكم بأدنى نفع ولا تدفع عنكم أبسط ضرر؟ أَفَ لَكُمْ ولهم هذه العبوديات التي اخترتموها من دون الله، أَفَلَا تَعْقِلُونَ؟! ﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ أَفَ لَكُمْ وَلَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (الأنياء ٦٦-٦٧).

ب- عدم دوام المخلوقات والنعم في هذا العالم:

﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتَيْنَا الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا أَفَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾ (الرعد: ٤١). طرحت احتمالات شتى في تفسير قوله تعالى: ﴿أَنَّا نَأْتَيْنَا الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾، لكن الاحتمال الأنسب هو ما أشير له أعلاه، أي عدم دوام المخلوقات^[١].

ت- معرفة تعاليم القرآن ورسائله: سبق أن أشرنا إلى معرفة حقيقة القرآن،

[١] - عبده، محمد؛ رضا، رشيد، م.س، ج ١٣، ص ٤١٥-٤١٦.

ومن بعد معرفة إلهيّة القرآن يجري الكلام عن التوصل إلى مقاصد القرآن ورسائله وتعاليمه بالتعقّل والتدبر والتفكير في الآيات القرآنية.

ثـ- معرفة حقيقة القرآن والرسول ﷺ رهن بمعرفة تعاليم القرآن:

استشهد القرآن في كلا المعرفتين (معرفة القرآن ومعرفة رسول الإسلام) بالقرآن نفسه، وذلك عبر الإلماح إلى أنّ الدليل على حقيقة القرآن هو عدم وجود الاختلاف فيه،^[١] إذ من دون قدرة الإنسان على معرفة القرآن يبقى هذا الدليل غير تامّ. كما تتجلى هذه الفكرة من استدلال القرآن على حقيقة الرسول ﷺ، فالقرآن يستدلّ بأنّه لو كان القرآن من صناعة الرسول ﷺ وصياغته، ولو لم يكن له ﷺ مقام ومسؤوليّة إيصال رسالة الله، لوجب أن يجري هذا الكلام على لسانه خلال المدة الطويلة التي سبقت بعثته، والتي امتدّت نحو أربعين عاماً^[٢]. من الواضح أنّ هذا الدليل لا يتمّ إلا إذا كان القرآن مفهوماً وقبلاً للتعقّل عند الناس في عصر النزول، وهم المخاطبون الخاصّون بهذا الدليل.

جـ- دعوة القرآن الناس إلى التدبر:

في هذه الدعوة، يُدعى الناس إلى التدبر والتعقّل والتفكير في القرآن. ولا شكّ في أنّ دعوة القرآن هذه ليست دعوة بسيطة بل مصحوبة بالتوبیخ والتهديد للمساهمين وغير المواكبين وغير المنسجمين. وردت هذه الدعوة مرفقة بعبارات **﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ﴾** (النساء: ٨٢؛ محمد: ٢٤)، و**﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾** (الأنياء: ١٠)، و**﴿أَفَلَمْ يَدْبِرُوا﴾** (المؤمنون: ٦٨)، و**﴿لَيَدْبِرُوا﴾** (ص: ٢٩)، و**﴿لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾** (النحل: ٤٤)، و**﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾** (يوسف: ٢؛ الزخرف: ٣). وسلفت الإشارة إلى أنّ تعبير: أفل، أفلم، لعل، فضلاً عن تعبيرها عن نوع المعرفة الإنسانية الأعمق والأرقى تدلّ على أنّ هذه المعرفة إذا حصلت فستكون خالية من الشكوك والريب. مضافاً إلى أنه

[١] - النساء (٤): ٨٢.

[٢] - يونس (١٠): ١٦.

تم التصریح بأن القرآن نزل عربیاً ليتدبر فيه الناس ويذکر به أصحاب العقول **﴿أولو الألباب﴾** (ص: ٢٩).

ح- علم التکالیف (ما یجب وما لا یجب):

من التعالیم القرآنية المهمة الاعتماد على العقل في معرفة التکالیف والواجبات، أي ما یجب وما لا یجب فعله. غالباً ما طرح القرآن المسائل في هذا المضمار وترك الاعتراف بوجوبها أو عدم وجوبها إلى العقل، وكأن للعقل القدرة الالزامية على تشخيص الأمور الواجبة والواجب تركها. ومن جملة هذه الأمور:

خ- إرفاق القول بالعمل:

نهى القرآن الناس بالاستفهام الإنکاري عن قول شيء لا يعملون به، ويدکرهم بأن العقل هو الذي يدرك هذا الخلق الشائن الذي ينبغي تركه: **﴿أَتَأُمْرُونَ النَّاسَ بِالْإِيمَانِ وَتَنْسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾** (البقرة: ٤٤).

د- أرجحیة الدار الأخرى على الدار الدنيا:

يقرر القرآن الكريم أن هناك دارين اثنين يعيشهما الإنسان، ويدکر خصوصیات كل واحدة من الدارين إجمالاً، مع ذلك يصرح مراً أن الدار الآخرة خير من الدار الدنيا، وينبغي على الإنسان أن ينشد الدار الأفضل و يجعلها غایته، وهذا التشخيص ليس بناءً على قول الله فقط، بل يعترف به العقل أيضاً:

﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهُوَ لَلَّدُرُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٦٩؛ يوسف: ١٠٩؛ القصص: ٦٠).

ذـ- التفكير في عواقب الأفعال:

يذكر القرآن الكريم هذه الفكرة نقلاً عن لسان غير المؤمنين بحقيقة رسول الإسلام ﷺ. وردّ في هذا النقل أنّ عدداً من غير المؤمنين من أهل الكتاب اعترض على فريق آخر منهم - مالوا إلى الإسلام في ضوء صفات رسول آخر الزمان الواردة في كتبهم، وبيدو أنّهم ذكروا هذه الصفات لل المسلمين - وقالوا لهم: لماذا تذكرون هذه الحقائق والأمور لل المسلمين، الذي يستشهدون بها ضدّكم يوم القيمة أمام الله؟ لماذا لا تفكّرون ولا تتعقولون؟ ﴿قَالُوا أَخْدُثُوهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ٧٦).

رـ- الوفاء بالعهد:

بموجب تعاليم القرآن فإن العقل هو ما يميّز وجوب الوفاء بالعهد ويُشَخصُه، وفي هذا الصدد يذكر القرآن نموذجين عينيين لنكث العهود مما لا يخفى قبحهما على العقل، أحدهما فيما يتعلّق بعدم عبادة الشيطان، والثاني عبادة الله: ﴿أَمَّا أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌ مُّبِينٌ* وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ* وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِلَّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾ (يس: ٦٠-٦٢).

زـ- عدم اتّباع العدوّ وإطاعة الصديق الصادق المهدي:

بموجب الآية أعلاه أخذ من الإنسان عهد بعدم طاعة الشيطان، فالشيطان عدوّ مبين جليّ للإنسان وعلى الضّدّ من طاعة الله؛ ولهذا اعتبر العهد الإلهيّ مع الإنسان عبادة لله، وعبادة الله هي الصراط المستقيم: ﴿إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌ مُّبِينٌ﴾ ﴿هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾.

س- كثمان الأسرار سبيل صد شرور الآخرين:

يوصي القرآن بأن لا تخترعوا أمناء أسرار غير أنفسكم، فالآخرون لن يوفروا أي شرور ومجازفات يستطعون إلهاقها بكم، حيث إنهم يحبون أن تعيشوا في محن ومشقة، والعداوة قد بدت من أفواههم، وما يخفيونه في قلوبهم أنكى وأخطر ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَحِدُوا بِطَانَةً مِّنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُوَّا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَّتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُحْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَ لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (آل عمران: ١١٨).

ش- مراعاة احترام الأفراد المحترمين:

من مصاديق هذا الحُلُقُ الحسن أسلوب تعامل المسلمين مع الرسول ﷺ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُنَادِونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجَّرَاتِ أَكْثُرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (الحجرات: ٤).

٧- علم جذور الأحكام وأسبابها:

وفقاً لظواهر بعض الآيات القرآنية تقوم الأحكام الإلهية على أساس علل ومصالح ومجازفات واقعية، وهذه العلل تُعرَفُ بالتفكير والتعقل الخالص. في بعض الحالات ورد بعد ذكر الأحكام الشرعية قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ٢٤٣؛ الأنعام: ١٥١) و﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الأنعام: ١٥٢). ومن الواضح أن المراد من قدرة العقل على فهم الأحكام أنه يدرك علة جعلها وسنّها في إطار المصلحة والمفسدة، ونشير إلى نموذجين من ذلك:

- في آيتين من سورة الأنعام نوجد عشرة أمور محّرمة هي: الشرك بالله، وعقوق الوالدين وعدم الإحسان إليهما، وقتل الأولاد خشية إملاق وفقر، وإتيان الفواحش، وقتل الإنسان البريء: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتُلُّ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِخْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أُولَادَكُمْ مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفَسَ الَّتِي

حرّم الله إلّا بالحقّ ذلِكُمْ وَصَاحُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿الأنعام: ١٥١﴾، والتصّرف بمال اليتيم إلّا بقصد الإصلاح والخير، وعدم إيفاء حقّ الوزن والمكيال، وعدم العدالة في الكلام، وعدم الوفاء بعهد الله، وأخيراً السير في الطرق المنحرفة المترفرقة: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتَيمِ إلّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَلْعَغَ أَشْدَهُ وَأَوْفُوا الْكِيلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إلّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللهِ أَوْفُوا ذلِكُمْ وَصَاحُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الأنعام: ١٥٢). الأمور الخمسة في الآية الأولى وُصفت بأئمّها أمور يدركها العقل، والأمور الخمسة في الآية الثانية اعتبرت أموراً يعرفها الإنسان بالذكر. هنا نشير إلى كلام العالمة الطباطبائي في إيضاحه لذيل الآية: {لعلكم تعقلون} و{لعلمكم تذكرون} الواردتين في نهاية هاتين الآيتين. يعتبر الطباطبائي الأوامر العشرة المذكورة كلّيات الدين، وينوّه إلى أنّ الأوامر الخمسة الأولى أمور تدركها الفطرة الحالصة الظاهرة للإنسان منذ أول نظر فيها، والأوامر الخمسة الثانية أمور لا تكافئ الأمور الخمسة الأولى من حيث الوضوح والظهور، إنّما يحتاج الإنسان لمعرفتها إلى التذكّر فضلاً عن التعقل، وهذا التذكّر عبارة عن العودة للمصالح والمفاسد الكلّية والعمّامة الكامنة في هذه الأمور والمعلومة لدى العقل الفطري^[١]، كما ينسب هذا الرأي للفخر الرازي^[٢].

- نفي الذنب والتقصير عن أفرادٍ مثل الأعمى والأعرج والمريض؛ وأكل الناس في بيوتهم وفي بيوت الآباء والأمهات، والإخوة والأخوات، والأعمام والعمات، والأحوال والحالات، أو البيوت التي يمتلك الإنسان مفاتيحها، وكذلك بيوت الأصدقاء: الأكل بشكل جماعي أو منفرد؛ التوصية بالسلام عند دخول البيوت^[٣]؛ الأحكام الخاصة بالطلاق والعدة وإرضاع المطلقة لولدها، وبعض أحكام الصلاة

[١] - الطباطبائي، م. س، ج ٧، ص ٣٧٩.

[٢] - م. ن، ج ٧، ص ٣٨٠-٣٨١.

[٣] - التور (٢٤): ٦١.

في ثنايا ذلك^[١]. ومن جملة هذه الأحكام، التوصية بالزوجات على اعتاب الموت – بأن تتفق عليهن نفقة معيشتهن إلى مدة عام واحد – بشرط أن لا يخرجن من بيوت أزواجهن... ويجب دفع هدية مناسبة للمرأة المطلقة، ثم جرى التذكير بالقول: ﴿كَذِلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ٢٤٢).

رابعاً: عقبات التعقل في القرآن

تكرر في هذه المقالة تعبير «العقل الفطري»، و«العقل الخالص»، أو «الطاهر»، وهذا التعبير ليس جعل اصطلاح من قبل الكاتب أو مفسري القرآن الكبار، بل هو مستل من تعاليم القرآن المهمة، بمقدار ما تحدث القرآن الكريم عن أهمية العقل وقيمة تحذّث عن خطر عدم تعقل الإنسان في مواجهته للحقائق الخطيرة. تلخيص هذين التقريرين هو أن العقل يفقد بريقه ونوره في ظروف ما وبتأثير عوامل معينة، أو يصل إلى مرتبة قريبة من مرتبة الانطفاء، وليس من الصعب أو المعقد معرفة هذه الظروف والعوامل، فبالمستطاع معرفتها بالتأمل في آيات القرآن، خصوصاً في الأحوال التي يتحدّث فيها عن انطفاء العقل أو خفوت ضيائه. في ضوء هذا الاقتراح، تتجلّى كثيراً من الحالات، ولكن بالتأمل في جميع هذه الحالات – التي تتأتّى باستلهام الآيات القرآنية – يتبيّن أنها كلّها تعود إلى عامل أساسي واحد هو غلبة النزعات الشهوية والغضبية، واتجاه حياة الإنسان في تأمّل هذه النزعات. وفي هذا الخصوص نشير إلى النماذج الآتية:

– الفسق: ﴿إِنَّا مُنْزَلُونَ عَلَى أَهْلِ هَذِهِ الْأَرْضِ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُدُونَ * وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيْنَهَا لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (العنكبوت: ٣٥-٣٤).

– الانحراف القلبي: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَبْغٌ فَيَسْبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ أَبْتِغَاءُ الْفُتْنَةِ وَأَبْتِغَاءُ تَأْوِيلِهِ... وَمَا يَذَكِّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابُ﴾ (آل عمران: ٧).

— عبادة الأوثان والاعتماد على غير الله: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتُهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّماءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثُرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (العنكبوت: ٦٣)؛ ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ إِنَّ شَرَ الدَّوَابَّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُ الْبُكُمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (الأنفال: ٢٢-٢١)؛ ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ﴾ (يوسوس: ٤٢)؛ ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أُولَئِكُوْنَا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ﴾ (ال Zimmerman: ٤٣).

— النظرة الظاهرية السطحية: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لُهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج: ٤٦).

— الجهل وعدم الاطلاع: ﴿وَتَلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرُبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٣)، ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُرُزًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (المائدة: ٥٨).

— اتباع الشيطان: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ * وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ * وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ حِيلًا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾ (يسوع: ٦٢-٦٠).

— التقليد الأعمى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لُهُمْ أَتَبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَفْيَانَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (آل عمران: ١٧٠).

— الكفر: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنَدَاءً صُمُّ بِكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (آل عمران: ١٧١)؛ ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةً وَلَا سَائِبَةً وَلَا وَصِيلَةً وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثُرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (المائدة: ١٠٣).

— النفاق: ﴿لَا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرْبَىٰ مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ بِأَسْهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُمْ كَجِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (الحشر: ١٤).

— العصبية الدينية: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَمْ تُخَاجُونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (آل عمران: ٦٥).

هذه النزاعات تؤدي إلى انسداد منافذ ضياء العقل والقلب ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَاهَا﴾ (محمد: ٢٤). مثل هذا الإنسان هو في الواقع أعمى حسب تعبير القرآن وساقط عن مرتبة الإنسانية.

خامسًا: العقل دليل الثقة بالنقل

الثقة بالنقل من نتائج وأثار الثقة بالعقل، ويُستفاد هذا المعنى من القرآن في الحالات التي يطرح فيها العقل والسمع إلى جانب بعضها، والآيات التالية ترتبط بهذا الموضوع: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالَأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَصْلُ سَيِّلًا﴾ (الفرقان: ٤٤)؛ ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (الملك: ١٠). ظاهرُ الكلمة «أو» - الدالة على انفصال طرفيها واستقلالهما - أنَّ السمع والعقل أو النقل والعقل في عرض بعضهما، ومعترف بهما في القرآن الكريم كمصدرين للمعرفة. أقوال المفسرين حول الجمع بين هذين التعبيرين متفاوتة، وحيث إنَّ كثيراً من هذه الأقوال، في رأي كاتب السطور، لا تسجم مع ظاهر الآية - الرامية إلى بيان قاعدة كليلة - نعزف عن ذكرها، ونكتفي بالإشارة إلى نموذجين منها: الاستماع يختص بفهم كلام الرسول والآيات القرآنية، والتعقل يختص بفهم المعجزات وأدلة التوحيد^[١]. وقد أخذ هذان المفهومان بمعنى واحد^[٢]، فالاذن والسمع يختصان بطريق المعرفة، وينحصر العقل بالتع摸 في آفاق

[١] - الطبرسي، م.س، ج٤، ص ١٧١؛ واعظ كاشفي، كمال الدين حسين، مواهب عليه، ج ٣، ص ٢٧٢. الكاشاني، فتح الله، م.س، ج ٦ ص ٣٨٣. حسني شاه عبد العظيم، م.س، ج ٩ ص ٣٥٤

[٢] - الطوسي، م.س، ج٤، ص ١٧١.

الحق^[١]. والقول الأنسب أن كلاً من السمع والعقل طريق مستقل نحو السعادة، فوسيلة الإنسان نحو الرشد والتطور أحد هذين الطريقين: إما أن يتعقل بنفسه ويشخص الحق ويتبعه، أو يسمع ذلك من شخص له ذلك التعقل ويكون خيراً ملخصاً فيتبعه^[٢]، وما يعُضَد هذا المعنى التقابل بين هذين المفهومين في الآيات المذكورة، والمعبر عنه كما أشرنا أعلاه بقرينة «أو»، التي تسمى في الاصطلاح «المنقطعة»، وكذلك انطواء السمع في القرآن على معنى التفكير والتعقل. وعليه فإن الثقة بالسمع هي الأخرى حالة فطرية بمحض حكم العقل.

في بعض الآيات القرآنية تُسبِّب عدم التعقل وعدم التفكير وما شابه من مفاهيم إلى غالبية الناس وأكثرتهم ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ﴾ أو ﴿يَعْقِلُونَ﴾؛ ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾^[٣]. مرد هذه النسبة إلى أنه ربما كان بينهم أفراد مخدوعون حقاً، فيتمكن أن يتقبلوا الحق بمجرد عرضه عليهم^[٤]، أو لأنهم تعقلوا سبيلاً للحق، لكنهم كابروا وعاندوا بسبب استكبارهم أو حبّهم الرئاسة^[٥]. النقطة الأخرى، هي أن العلم في القرآن الكريم مرتبة متقدمة على التعقل، وهذا معناه أن العلماء من أهل التعقل ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٣)، أو ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ٤٢). بالبيان يحصل العلم، والعلم مقدمة ووسيلة للتعقل^[٦]، وبالتالي فإن بيانات القرآن مقدمات للتعقل.

[١] - فضل الله، محمد حسين، من وحي القرآن، ط٣، بيروت، دار الزهراء للطباعة، ١٤٠٥ هـ ق، ج ١٧، ص ٥٨.

[٢] - الطباطبائي، م.س، ج ٢، ص ٢٥٠.

[٣] - الفرقان (٢٥): ٤٤؛ العنكبوت (٢٩): ٦٣؛ المائدة (٥): ١٠٣.

[٤] - عبده، محمد؛ رضا، رشيد، م.س، (تفسير نموذج)، ج ١٥، ص ٩٧؛ مغنية، محمد جواد: الكاشف، ج ٥، ص ٤٧١.

[٥] - منهج الصادقين ٦: ٣٨٣؛ الصافي ٤: ١٦؛ كنز الدفائق ٩: ٤٠٤؛ شبر ١: ٣٦٤.

[٦] - الميزان ٢: ٢٥٠.

الخاتمة:

كان العقل ولا يزال المائز الأساس بين الإنسان وباقى الموجودات؛ حتى إنّه قادر على تجاوز مرتبة العقل المجرّد من المادة (الملائكة) إذا ما توفّرت شروط معينة. فقد نزل القرآن الكريم مستشيراً في الإنسان عقله، وطالباً سلوكه السليم، ومانعاً زيه عن التفكير القوي؛ حتى لا تطغى الغريزة عليه وعلى تعقله، فحثّه على التّدبر والتفكير للوصول إلى الحقائق التي أودعها الله في خلقه.

وقد خلص البحث إلى مجموعة استنتاجات نوردها فيما يلي:

- إنّ العقل جوهر مجرّد مفارق للهادة ذاتاً وفعلاً، وفيه قال أمير المؤمنين عليه السلام: «العقل جوهر دراك محيط بالأشياء من جميع جهاتها، عارف بالشيء قبل كونه، فهو علة للموجودات ونهاية المطالب»^[١].

- في القرآن الكريم، ورد فعل عقل في تسعة وأربعين موضعاً، ولم يرد بشكلٍ مصدر مطلقاً، وكلّ أفعال العقل تدلُّ على عملية الإدراك والتفكير والفهم لدى الإنسان.

- ورد العقل في القرآن الكريم بصيغ مختلفة منها: يعقلون، تعقلون، يعقلها، نعقل، عقوله.

- ورد العقل في القرآن الكريم من خلال مجموعة من المرادفات، منها: لُب، النهي، القلب، الحجر، الفكر...

- ورد العقل بالصيغة الفعلية، ولم يرد بالصيغة الاسمية، ولا بصيغة المصدر،

[١]-الريشهري، محمد، العقل والجهل في الكتاب والسنّة، ط١، بيروت، دار الحديث للطباعة والنشر ٢٠٠٠م، ص٢١.

ولا باسمي الفاعل والمفعول. وإنّ وروده بصيغة الفعل أقوى من حيث الاستعمال وأداء المعنى من وروده بالصيغة الاسمية.

- وأشار المفسرون في تعريفهم للعقل إلى خصائص عدّة، مثل: إفادة المعرفة واليقين، وطريق تشخيص الحق والمصالح والمنفعة والربح والخسارة، ومعرفة الحسن والقبح. غير أنّهم قلّما تحدّثوا عن أسلوب التفكّر والتعقل، وهذه - بلا مراء - أهمّ قضية في مضمار مفهوم العقل في القرآن الكريم، إذ إنّ معرفة طريق التفكّر هي التي تميّز بين العقل والتفكير من ناحية، والوهم والخيال وسائر أنواع الإدراكات غير اليقينية من ناحية أخرى.

- الوصول إلى نتيجة في خصوص ماهيّة العقل ومعناه في القرآن الكريم له دوره الأساسيّ في ثلاثة أمور، وهي: - إفادة المعرفة واليقين؛ - شموليّة العقل واستغرافه لكلّ البشر؛ - مديات وحدود استخدامه في الميادين الثلاثة: علم الوجود، والأخلاق، والأحكام.

- العقل هو عين المعرفة أو أداة المعرفة لدى الإنسان، وتشمل مدركاته المجالات الثلاثة: علم الوجود، والأخلاق، والأحكام، وأحكامه قطعيّة يقينيّة.

- كما تطرّق البحث إلى موضوعات متعدّدة حول مجالات التعقل وموانعه ونهاذج ذلك.

قائمة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. الحسيني المهداني، محمد، انوار درخشان (الأنوار المتألقة)، لا.ط، طهران، مكتبة لطفي، مشهد، مؤسسة بحوث الروضة الرضوية المقدّسة، ١٣٦٦-١٣٧٤ هـ ش / ١٩٨٧-١٩٩٥ م.
٣. الخزاعي النيسابوري، الحسين بن علي بن محمد بن أحمد، روض الجنان وروح الجنان، لا.ط، مشهد، مؤسسة بحوث الروضة الرضوية المقدّسة، ١٣٧٤ هـ ش / ١٩٨٧ م.
٤. الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، لا.ط، لا.م، مكتب نشر الكتب، د.ت.
٥. الريشهري، محمد، العقل والجهل في الكتاب والسنّة، ط١، بيروت، دار الحديث للطباعة والنشر ٢٠٠٠ م، ص ٢١.
٦. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ط٣، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٧ هـ ش - ٢٠١٨ م.
٧. الطبرسي، أمين الدين أبو علي الفضل بن الحسن، جوامع الجامع، ط٣، طهران، مؤسسة النشر والطباعة في جامعة طهران، ١٤١٣ هـ ق.
٨. الطبرسي، أمين الدين أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان، لا.ط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٩ هـ ق.
٩. الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، ط٢، قم، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٤٠٨ هـ ق.
١٠. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي، التبيان، إعداد: أحمد حبيب قصیر العاملی، ط١، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩ هـ ق.
١١. الفيض الكاشاني، الملا محسن الصافي في تفسير كلام الله، ط١، مشهد، دار المرتضى، د.ت.
١٢. القمي المشهدی، محمد بن محمد رضا، كنز الدقائق وبحر الغرائب، ط١، طهران، منظمة الطباعة والنشر في وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٣٦٦ هـ ش - ١٩٨٧ م.
١٣. الكاشاني، الملا فتح الله، منهج الصادقين في إلزام المخالفين، ط٢، طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٤٤ هـ ش - ١٩٦٥ م.
١٤. حسيني شاه عبد العظيمي، حسين، التفسير الثاني عشرى، ط١، طهران، دار ميقات للنشر، ١٣٦٤ هـ ش - ١٩٨٥ م.

١٥. طالقاني، محمود، پرتوی از قرآن (شیعی من القرآن)، لا.ط، طهران، شرکة النشر التساهیة، ١٣٥٨-١٩٨٧ هـ / ١٣٦٦-١٩٧٩ م.
١٦. عبده، محمد؛ رضا، رشید، تفسیر القرآن الحکیم (المعروف بالمنار)، ط٢، بیروت، دار المعرفة، د.ت.
١٧. فضل الله، محمد حسین، من وحی القرآن، ط٣، بیروت، دار الزهراء للطباعة، ١٤٠٥ هـ .ق.
١٨. معنیّة، محمد جواد، الكاشف، ط٣، بیروت، دار العلم للملايين، ١٩٨١ م.
١٩. مکارم شیرازی، ناصر، التفسیر الأمثال (تفسیر نمونه)، لا.ط، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٥٣-١٣٦٦ هـ / ١٩٧٤-١٩٨٧ م.
٢٠. واعظ کاشفی، کمال الدین حسین، مواهب علیه، ط١، طهران، مکتبة إقبال، ١٣١٧ هـ ش، ١٩٣٨ م.

العقل في الروايات

رضا برنجكار^[١]

تعریف: حسن علی مطر

المقدمة

نشاهد في روایات العقل مباحث متنوعة، من قبيل: جنود العقل، وعناصر الرشد، والرشد في مختلف الأعمار، والحقيقة والقيمة، والتعقل وخصائصه، والدلائل والآفات، ووظائف العاقل؛ وهكذا حول الجهل -الذی یقع في قبال العقل -أيضاً^[٢]. نتعرّض في هذا المقال إلى بيان موقع العقل ومعانیه وأدواره وارتباطه بعدد من الحواضن، من قبيل: الأخلاق والدين والعلم في الروایات والأحادیث.

أولاً: موقع العقل

إن العقل هو أفضليّة من الله بها على العباد. وقد روى عن النبي الأكرم ﷺ، آنه قال: «ما قسم الله للعباد شيئاً أفضليّة من العقل»^[٣]؛ ومن هنا كان العقل هو

[١] - أستاذ مساعد في جامعة طهران.

[٢] - انظر: ری شهری، محمد محمدی، دانش نامه عقاید اسلامی (موسوعة العقائد الإسلامية)، الجزء الأول والثانی، (مصدر فارسی).

[٣] - البرقی، أحمد بن محمد بن خالد، المحسن، ج ١، ص ٣٠٨.

المميز للإنسان من سائر المخلوقات، وإن الحياة الإنسانية تستمر بواسطة العقل، وفي ذلك يقول النبي الأكرم ﷺ في وصف الإنسان: «أصله عقله»^[١].

وقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنه قال: «أصل الإنسان لُبّه»^[٢]، و«الإنسان بعقله»^[٣].

وقد تحدّث أمير المؤمنين عليه السلام عن الاختلاف بين الإنسان والحيوان والملائكة، قائلاً: «إن الله - عز وجل - ركب في الملائكة عقلاً بلا شهوة، وركب في البهائم شهوة بلا عقل، وركب في بني آدم كلتיהם، فمن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة، ومن غلب شهوته عقله فهو شر من البهائم»^[٤].

وعلى هذا الأساس، فإن اختلاف الإنسان عن الحيوان يكمن في العقل، كما يكمن اختلافه عن الملائكة في الشهوة، ويختلف عنها ويمتاز عليها من خلال تركيب العقل والشهوة، واللوازم والآثار الحاصلة بواسطة المزج الحاصل من هذا التركيب. وبالنسبة إلى الحيوان، لم يتم وضع سوى طريق واحد أمامه، وهو طريق الشهوة، كما أنه ليس أمام الملائكة سوى طريق العقل. وأماماً الإنسان، فهو يتحلّ بقوتين متضادتين، وكلّ واحد منها يضع أمامه طريقاً خاصاً ويهديه إلى تلك الجهة. وهنا ترد مسألة الاختيار بين العقل والشهوة؟ وعندما يريد عنصر الاختيار، يأتي معه عنصر المسؤولية والتخاذل القرار والانتخاب أيضاً.

وقد ذكر الإمام علي عليه السلام بعد بيان اختلاف الإنسان عن الحيوان والملائكة: «من

[١] - الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ٨، ص ١٨١.

[٢] - التيسابوري، فتال، روضة الوعاظين، ص ٨.

[٣] - الأمدي، عبد الواحد، غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٢٣٠.

[٤] - الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي، علل الشرائع، ص ٤؛ الطبرسي، علي بن الحسن: مشكاة الأنوار، ص ٢٥١؛ المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ٦٠، ص ٢٩٩.

غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة، ومن غلب شهوته عقله فهو شرّ من البهائم»^[١].

والدليل على الأمر الأول: إنّ الملائكة لا تمتلك غير العقل؛ وعليه فإنّ اتباع طريق العقل، دون أن يكون هناك أمامه عائق الشهوة، يكون سهلاً، ولكن حيث إنّ الشهوة تدعى الإنسان إلى خالفة العقل، يجب العمل على لجمها وتطويعها، وهو أمر في غاية الصعوبة. وعلى هذا الأساس، تكون درجة قيمة الشخص الذي يتبع العقل مع وجود الشهوة أفضل من مرتبة الموجود الذي يتبع العقل مع عدم وجود الشهوة.

والدليل على النقطة الثانية أنّ الحيوان ليس أمامه من خيار سوى اتباع الشهوة، وأما الإنسان فلكي يتبع مسار الشهوة، يتعمّن عليه أن يتخلّ عن العقل. وبطبيعة الحال، فإنّ رتبة الذي يتبع الشهوات مع وجود البديل أسوأ من الحيوان الذي لا يجد مثل هذا البديل.

وإذا أردنا أن نعرف الإنسان في ضوء هذه الرواية، تعين علينا القول: «إنّ الإنسان موجود يمتلك عقلاً وشهوة»؛ ولكن - كما سبق أن ذكرنا - فإنّ لازم وجود هاتين القوتين في شخص واحد، وجود قوّة الاختيار والإرادة.

إنّ الإنسان على أساس هذه القوّة، يتبع العقل أو الشهوة بكمال حرفيته، يختار طريقه فيسلك إما طريق العقل أو طريق الشهوة. وعليه، فإنّ هذه الإرادة لا تقع في عرض هاتين القوتين، وإنما في طوفهما، وعندما تصل هذه الإرادة إلى مرحلة الفعلية، تقوم بتقسيم الإرادة إلى قسمين، وهما: الإرادة العقلانية، والإرادة الشهوانية.

إنّ الذي يُبرز قيمة الإنسان في البين ويضعه في منزلة أسمى من الملائكة إرادته العقلانية، وإنّ الذي يستتبع رذيلته وضياعه و يجعله أسوأ من البهائم هو إرادته

[١] - المجلسي، محمد باقر، م.س، ج ٥٧، ص ٢٩٩.

الشهوانية. ومن هنا، يقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في المأثور عنه: «قيمة كلّ امرئ عقله»^[١].

ثانيًا: حقيقة العقل الديني

يتم بحث المفهوم التفصيلي للعقل في معانيه ووظائفه وأدواره، وفيما يلي سوف نشير إلى حقيقة العقل من طريق الأضداد؛ وذلك لأنّ «الأشياء تُعرف بأضدادها».

يقع العقل في الروايات في قبال أمور من قبيل: الشهوة، وهوى النفس، والأمال الطويلة والعرipseة، والكبر والغرور، والغصب والطمع والعجب، وقد سبق لنا أن رأينا تقابل العقل مع الشهوة في حديث اختلاف الإنسان عن الحيوانات والملائكة. وفيما يلي نستعرض بعض الروايات المأثورة عن أمير المؤمنين عليه السلام:

- «العقل صاحب جيش الرحمن، والهوى قائد جيش الشيطان، والنفس متجادلة بينهما»^[٢].

- «العقل والشهوة ضدان»^[٣].

- «قد خرقت الشهوات عقله»^[٤].

- «قاتل هواك بعقلك»^[٥].

- «اعلموا أن الأمل يُسهي العقل»^[٦].

[١] - الأَمْدِي، عبد الواحد، م.س، ح: ٦٧٦٣.

[٢] - م.ن، م.س، ح: ٢٠٩٩.

[٣] - م.ن، ح: ٢١٠٠.

[٤] - الشَّرِيف الرَّضِي، محمد بن حسين: نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٠٩.

[٥] - الكليني، محمد بن يعقوب، م.س، ج ١، ص ٢٠.

[٦] - نهج البلاغة، م.س، الخطبة رقم: ٨٦.

- «الغضب يفسد الألباب»^[١].

- «أكثر مصارع العقول تحت بروق المطامع»^[٢].

- «إعجاب المرء بنفسه دليل على ضعف عقله»^[٣].

إن العقل يقع في الروايات في قبال الشهوة وهوى النفس؛ ومن هنا فإن آثار العقل بدورها سوف تقع تماماً في قبال نتيجة الشهوة وهوى النفس.

وقد وقع الجهل في بعض الروايات في قبال العقل. وقد ذكر الشيخ الكليني هذا النوع من الأحاديث تحت عنوان «العقل والجهل»، ولم يلتجأ إلى استعمال عنوان «العلم والجهل». وبطبيعة الحال، قد نواجه في بعض الروايات تقابل العلم والجهل أيضاً^[٤]، ولكن غالباً ما يقع الجهل في قبال العقل^[٥].

يبدو من روايات «العقل والجهل» وخصائصها أن هذين الأمرين يقعان في قبال بعضهما، وأنهما قوتان متضادتان في الإنسان، إلا أن تقابل العقل مع الشهوة يثبت أن الجهل في هذه الروايات يعني الشهوة أيضاً.

ويبدو أن الجهل ليس له معنى واحد في كلمات الموصومين^[٦]؛ فهو تارة يعني عدم العلم، ومن هنا يقع في قبال العلم، حيث يكون هذا المعنى من الجهل أمراً عددياً، وتارة يكون الجهل بمعنى الشهوة ويتمّ بيانه بوصفه أمراً وجودياً، والجهل بهذا المعنى يقع في قبال العقل، وإن هذين الأمرين - أي العقل والجهل - قوتان متضادتان، حيث يشهد الإنسان على الدوام حالة التنازع والصراع بينهما.

[١] - الأمدي، عبد الواحد، م.س، ح: ١٣٥٦.

[٢] - نهج البلاغة، م.س، الحكمة رقم: ٢١٩.

[٣] - الكليني، محمد بن يعقوب، م.س، ج ١، ص ٢٧.

[٤] - الأمدي، عبد الواحد، م.س، ح: ٤٧٦٥.

[٥] - نهج البلاغة، الحكمة رقم: ٥٤؛ الأمدي، عبد الواحد، م.س، ح: ١٢٤٠ و ٢١٥١.

ومن الجدير ذكره أنّ حديث «جنود العقل والجهل» - المؤثر عن الإمام الصادق عليه السلام - قد اشتمل على بيان أنّ العلم من جنود العقل، وأنّ الجهل من جنود الجهل، وأنّ هذين الأمرين يقفان في وجه بعضهما، كما أنّ قادتهما (العقل والجهل) قد اصطفا في وجه بعضهما أيضاً^[١]. من الواضح أنّ الجهل بمعنى قائد الجيش مختلف عن الجهل الذي هو مجرد جندي في هذا الجيش؛ فإنّ الجهل القائد هو ذات قوّة الشهوة في قبال قوّة العقل، وبطبيعة الحال فإنّ هذا القائد يمتلك جيشاً كبيراً من الجنود.

والعلم من بين آثار العقل وجنوده؛ إذ لازم اتباع العقل شمول العلم والمعرفة. ومن ناحية أخرى، فإنّ الجهل بمعنى عدم العلم هو من جنود الجهل والشهوة؛ إذ لازم الجهل والشهوة، ترك العلم والمعرفة.

إنّ هذين المعنيين من الجهل جذوراً في اللغة العربية. وفي ذلك يقول ابن فارس: «الـ (جهل) - الجيم والهاء واللام - أصلان: أحدهما خلاف العلم، والأخر الخفة وخلاف الطمأنينة. فالأول الجهل نقىض العلم. ويقال للمفارزة التي لا علم بها مجھلُ. والثاني قولهم للخشبة التي يحرّك بها الجمر مجھلُ، ويقال استجهلت الرّيحُ الغُصنَ، إذا حرّكته فاضطربَ»^[٢].

وعلى هذا الأساس، فإنّ للجهل في اللغة العربية معنيين أصليين أيضاً؛ أحدهما: عدم العلم، والأخر: حالة في الإنسان يُعبّر عنها بالضعف والخفة، وتقع في قبال حالة الطمأنينة.

وقد وجد المستعرب توشيهيكيو إيزوتسو^[٣] - اللغوي والمختص المعاصر في الإسلام - بعد بحثه في أشعار العصر الجاهلي، وكذلك التحقيق في آيات القرآن

[١] - الكليني، محمد بن يعقوب، م.س، ج ١، ص ٢١.

[٢] - ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج ١، ص ٤٨٩.

[٣] - توشيهيكيو إيزوتسو (١٩١٤ - ١٩٩٣ م): مستعرب ياباني. يجيد أكثر من ثلاثين لغة، ومن بينها: العربية والفارسية. عضو في الأكاديمية اليابانية للعلوم. (المغرب).

الكريم، ثلاثة معان للجهل، وهي كالتالي:

«إنَّ المعنى الأوَّل للجهل هو نوع من السُّلوك النِّمودجي لِلشخص المتهوَّر وسريع الانفعال، الذي يميل إلى فقدان السيطرة على نفسه لأدنى إثارة، ويتصرَّف تبعًا لذلك بشكل متهوَّر، تقوده عاطفة عمياء لا يمكن التحكُّم بها، من دون أن يفكُّر مطلقاً بالعقوبة الكارثية التي قد يؤدّي إليها هذا التصرُّف ... إنَّ النقيس الأساسيّ لهذا الوجه من (الجهل) هو مفهوم (الحلم)»^[١].

ونتيجة المعنى الأوَّل للجهل هي معناه الثاني؛ أي ضعف العقل وعدم جدوايَّته. والمعنى الثالث للجهل هو عدم العلم^[٢].

ثالثاً: مقارنة بين العقل الديني والعقل غير الديني

نروم القيام هنا بمقارنة إجمالية بين مفهوم العقل الديني والعقل غير الديني. إنَّ العقل الديني يقع في قبال الشهوة وهوى النفس، وإنَّ أحکامه ولوازمه تتعارض مع الشهوة، وأماماً في مفهوم العقل غير الديني، فإنَّ العقل لا يقع في عرض الشهوة، بل يقع في طولها ويكون خادماً لها.

إنَّ هذا الرأي هو تفسير ديفيد هيوم للعقل، والذي ترك تأثيره على الكثير من المدارس الفلسفية والأخلاقية والاجتماعية في الغرب. واليوم يعمد المتجددون (الحداثويون) إلى بيان هذه النظرية، كما أنَّ (ماكس فيبر) يسمّي هذا العقل في علم الاجتماع بالعقل الآلي؛ وبطبيعة الحال فإنَّ هذا الكلام جذوراً في رأي هيوم.

إنَّ ديفيد هيوم ينكر الدور المعرفي للعقل وكشفه من الأساس؛ كما أنه لا يرى الدور الأخلاقي والعملي للعقل - أي إدراك الحُسن والقبح والضرورات

[١] - إيزوتسو، توشيهيكي: خدا وانسان در قرآن (الله والإنسان في القرآن)، ص ٢٦٤؛ إيزوتسو، توشيهيكي: الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ص ٣١٨.

[٢] - انظر: م.ن، ص ٢٦٤ - ٢٧٨.

والمحظورات وتحديد أهداف الحياة - من وظائف العقل. إنّه يُقرّ التجربة الحسّيّة بدلاً من الدور المعرفي للعقل، كما يُقرّ بعض العواطف والانفعالات من قبيل هوى النفس والغضب، بدلاً من الدور العملي للعقل أيضًا^[١]؛ وبذلك فإنّ العقل يعجز عن اكتشاف الواقعية في البُعد النظري وإدراك الحُسن والقبح وتعيين أهداف الحياة الأخلاقية في البُعد العملي.

وبذلك، فإنّ ديفيد هيوم يعترف رسميًا ويُقر بالشهوة التي تمّ شجبها في الروايات في قبال العقل، ويرى أنها القوّة الخامسة التي تحدّد الأهداف والغايات الحسنة والقبيحة في الحياة؛ ثمّ يعزل العقل عن مقامه ويضعه في خدمة الشهوة، أمّا الإمام علي عليه السلام، فيرى أنّ الفلاح والسعادة تكمن في اتّباع الأهداف والغايات العقلانية، وأنّ الشقاء في اتّباع الشهوة وهوى النفس.

ومن بين أدوار العقل في بحث المعاني والتطبيقات العقلية، تحديد الأهداف والغايات وتمييز الحُسن والقبيح؛ وأمّا من وجهة نظر ديفيد هيوم فإنّ العقل لا يلعب دورًا في وضع الأهداف وفي التمييز بين أنواع الحُسن، وإنّ العواطف والشهوات وحدها هي التي تحدّد أهداف الحياة؛ وبذلك لا يكون أمام الإنسان من طريق سوى اتّباع الشهوات، وإن إرادته هي أثر مباشر للشعور باللذّة والألم. يرى ديفيد هيوم أنّ الفعل أو الإحساس أو السلوك لا ينطوي على فضيلة أو رذيلة، إلا إذا أوجد لذّة أو ألمًا خاصًا^[٢]، وبذلك سوف تتساوى الفضيلة مع اللذّة، والرذيلة مع التعاسة والألم. وعلى هذا الأساس، فإنّ الفضائل تنطوي على انتظام مقبول، والرذائل تنطوي على انتظام مرفوض؛ ومن هنا، فإنّ الإحساس الأخلاقي عبارة عن الشعور بالرضى أو الامتعاض تجاه الأفعال أو الخصال أو السلوكات^[٣].

[١] - انظر: كابلسن، فريدريك، فيلسوفان انگلیسي از هابزتا هیوم (الفلاسفة الإنجليز من هوبز إلى ديفيد هيوم)، صص ٣٣٤ - ٣٣٧.

[٢] - م.ن، ص ٣٤٦.

[٣] - انظر: م.ن، ص ٣٤٦ - ٣٤٧.

إن ديفيد هيوم بعد إنكار الأدوار النظرية والعملية للعقل، وإحلال التجربة الحسّية والعواطف محل العقل، يرى له دورا آخر، وحملته الشهيرة في هذا الشأن على النحو الآتي: «إن العقل عبد لالانفعالات، ويجب أن يكون كذلك، ولا يدعى أبداً دورا آخر لنفسه سوى القيام بخدمتها والامتثال لأمرها»^[١]. وبعبارة أخرى إن العقل -من وجهة نظر ديفيد هيوم- ليس له سوى دور آلي، فهو بمنزلة الآلة والأداة في يد الانفعال والله؛ ومن هنا فإنه يساعد الإنسان ليصل إلى الله، ويُشبع شهواته.

إن تفسير ديفيد هيوم للعقل هو أن العقل عقل آلي، كما يطلق عليه في بعض الموارد عنوان عقل المعاش أيضاً، وبطبيعة الحال، فإن آلية العقل في الأحاديث ودوره الآلي وعقل المعاش مقبول أيضاً، بيد أن تفسيره هنا مختلف عن تفسير ديفيد هيوم وأضرابه.

رابعاً: عقل الطبع وعقل التجربة ودرجات العقل

إن النقطة المهمة التي يمكن الحصول عليها من بين مجموع الروايات، هي أن العقل ينقسم إلى بعدين؛ وهما: البعد الفطري وغير الاكتسابي، والبعد الاكتسابي. وإن الإنسان من خلال قيامه ببعض الأمور والأفعال، يعمل على زيادة عقله أو خفضه.

إن العقل قد تم اعتباره في بعض الروايات بوصفه هبة إلهية، أو أنه من أفضل ما أنعم الله به على الإنسان. يقول أبو هاشم الجعفري: «كنا عند الرضا عليه، فتذاكرا العقل والأدب، فقال عليه السلام: يا أبو هاشم العقل حباء من الله»^[٢].

وهناك أحاديث أيضاً ترى أن التجربة تزيد في العقل. من ذلك على سبيل المثال ما روي عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: «يشعر الغلام لسبعين سنين، ويؤمر بالصلة

[١] - انظر: انظر: كابلستان، فريدريك، فيلسوفان انگلیسي از هابر تا هیوم (الفلاسفة الإنجليز من هوبز إلى ديفيد هيوم)، ص ٣٤٣.

[٢] - الكليني، محمد بن عقبة، م.س، ج ١، ص ٢٣.

لتسع، ويفرق بينهم في المصالح عشر، ويحتلّم لأربع عشرة سنة، ومتنهى طوله لاثنتين وعشرين سنة، ومتنهى عقله لثمان وعشرين سنة، إلّا التجارب»^[١]. وروي عن الإمام الحسين عليه السلام، أنّه قال: «طول التجارب، زيادة في العقل»^[٢].

كما ورد الكلام في الأحاديث عن عوامل متعدّدة لازدهار العقل وزيادته، وهي عبارة عن: الوحي، والعلم، والأدب، والتجربة، والضرب في الأرض، والمشورة، والتقوى، وجihad النفس، وذكر الله سبحانه وتعالى، والزهد في الدنيا، واتّباع الحقّ، ومجالسة الحكماء، والترحّم على الجهلاء، وتناول بعض الأطعمة^[٣].

إنّ هذه الأحاديث تُشير من جهة إلى درجات العقل، وتشير من جهة أخرى إلى دور إرادة الإنسان في تغيير درجات عقله. وقد عمّد أمير المؤمنين عليه السلام في حديث مأثور عنه، إلى تقسيم العقل إلى قسمين، وهما: عقل الطبع، وعقل التجربة، وذلك في قوله: «العقل عقلان: عقل الطبع وعقل التجربة، وكلاهما يؤدّي إلى المنفعة»^[٤].

وقال عليه السلام في ما يُنسب إليه من شعر:

«العقل عقلان

مطبوع ومسموّع

ولا ينفع مسموم

إذا لم يك مطبوع ..

[١] - الكليني، محمد بن يعقوب، م.س، ج٧، ص٦٩؛ الأشعث الكوفي، محمد بن محمد، الجعفريات، ص٢١٣؛ الصدوق، محمد بن علي (ابن بابويه)، من لا يحضره الفقيه، ج٣، ص٤٩٣.

[٢] - المجلسي، محمد باقر، م.س، ج٧٨، ص١٢٨.

[٣] - انظر: زي شهري، محمد، دانش نامه عقاید اسلامی (موسوعة العقائد الإسلامية)، م.س، ج١، صص ٣٠٢-٣٢٩.

[٤] - الشافعي، محمد بن طلحة، مطالب المسؤول، ص٤٩.

كما لا ينفع ضوء الشمس
وضوء العين من نوع»^[١].

وكما نعلم، فإنّ نور الشمس وحده لا يكفي في الرؤية والمشاهدة، وإنّما نحتاج في ذلك إلى الرؤية البصرية أيضًا؛ كما إنّا في إدراك المقولات لا نكتفي بالعقل المسموع والمكتسب فقط، بل نحتاج بالإضافة إلى ذلك إلى عقل الطبع أيضًا.

خامسًا: معاني العقل وأنشطته

إنّ أبعاد العقل الثلاثة عبارة عن: **البعد النظريّ**، **والبعد العمليّ**، **والبعد الأدائيّ**، وعلى الرغم من عدم وجود مصطلحات العقل النظريّ والعقل العمليّ والعقل الأدائيّ في الروايات، إلا أنّ المهام والأدوار المذكورة للعقل في الروايات تتطابق مع هذه الأنواع الثلاثة من العقل. وبعبارة أخرى، إنّ أدوار ومهام جميع أنواع العقل الثلاثة تقع مورداً تأييد من قبل الروايات، ولكن بتفسير خاصّ؛ من قبيل تطبيق آلية للعقل في الأحاديث مع رأي ديفيد هيوم. وفي البداية سوف نتحدث عن أصل هذه الأدوار والمهام قبل بيان الاختلافات.

١ - العقل النظريّ

إنّ العقل النظريّ هو العقل الذي يسعى إلى اكتشاف الحقائق النظرية ومعرفة الأمور الواقعية؛ وبذلك تكون الشيولوجيا، والأنثروبولوجيا، ومعرفة الكون، من مهام العقل النظريّ وأدواره، وهكذا نجد في الأحاديث - بالإضافة إلى نسبة مطلق المعرفة والحكمة إلى العقل - أنّ نسبة معرفة الذات ومعرفة الله تكون بالعقل أيضًا. وممّا يؤثر عن الإمام علي عليه السلام في هذا الشأن قوله:

ـ «بالعقل استخراج غور الحكمة»^[٢].

[١] - الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، ص ٥٧٧.

[٢] - الكليني، محمد بن ععقوب، م.س، ج ١، ص ٢٨.

- «أفضل العقل، معرفة الحقّ بنفسه»^[١].
- «أفضل العقل، معرفة الإنسان نفسه»^[٢].
- «بالعقل تعتقد معرفته»^[٣].

وفي المؤثر عن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال: «بالعقل عرف العباد خالقهم، وأئمّهم مخلوقون»^[٤].

٢ - العقل العملي

ثمة في الروايات تأكيد كبير على هذا البعد من العقل، ولا بدّ من الالتفات إلى وجود اختلاف في أوجه النّظر في تفسير العقل العملي؛ وثمة من يرى أنه بمنزلة القوّة التي تسوق الإنسان نحو القيام بعمل لائق وحسن^[٥].

إنّ العقل العملي مثل العقل النظري قوّة معرفية، وإن كان هذان العقلان مختلفان في متعلق المعرفة، والمعنى الآخر للعقل العملي هو أنه قوّة تعمل على تحريك الإنسان نحو القيام بأعماله، وإن العقل بهذا المعنى هو ذات قوّة الإرادة^[٦]. إنّ العقل العملي -في هذا المصطلح- هو القيام بالعمل نفسه، وفي بعض الأحيان يُعتبر العقل العملي هو القوّة التي تتميّض عن بعض الأفعال الخاصة بالإنسان، من قبيل: الخجل والضحك والبكاء، والتي تدرك الأحكام المرتبطة بالأعمال الإنسانية، من قبيل: استنباط الصناعات وإدراك حسن الأفعال وقبحها^[٧].

[١] - الآمدي، عبد الواحد، م.س، ح: ٣٢٢٠.

[٢] - الشافعي، محمد بن طلحة، م.س، ص ٥٠.

[٣] - الحرّاني، ابن شعبة الحسن بن علي، تحف العقول عن آل الرسول، ص ٦٢.

[٤] - الكليني، محمد بن يعقوب، م.س، ج ١، ص ٢٩.

[٥] - انظر: الفارابي، أبو نصر، فصول منتزة، ص ٥٤؛ الحلي (العلامة)، الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد، ص ٢٣٣؛ ابن سينا، الحسين، الإشارات والتنبيهات، ص ٣٥٢.

[٦] - انظر: ابن سينا، الحسين، حاشية الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٣٥٢ - ٣٥٣.

[٧] - انظر: ابن سينا، الحسين، النجاة، ص ٣٣٠ - ٣٣١؛ ابن سينا، حسين، الشفاء، ج ٢، ص ٣٧.

إن الأحاديث المرتبطة بالعقل العملي، على أقسام عدّة:

أ- الروايات الخاصة بالعقل العملي بمعنى الأعمال الحسنة والفضائل الأخلاقية التي هي من آثار العقل، والذي يصل الإنسان بواسطته إلى الحلم، وكمال النفس، والأمور الحسنة، وترك المعاصي والذنوب، وحقيقة الجنة، ومرضاة الله سبحانه وتعالى، وما إلى ذلك من الأمور. إن هذه الروايات تصدق على العقل العملي بمعنى إدراك الضرورات والمحظورات، وأنواع الحسن والقبح، كما تصدق على العقل العملي بوصفه قوة محركة للإنسان نحو الفضائل؛ وذلك لأن المعرفة والإرادة كلتاهما مقدمتان للعمل.

وفي ذلك يقول النبي الأكرم ﷺ: «فتشعب من العقل العلم»^[١].

وفي المؤثر عن الإمام علي عليه السلام، أنه قال: «بالعقل كمال النفس»^[٢]. وعن أبي أيض: «العقل ينبع الخير»^[٣].

وعن الإمام الكاظم عليه السلام، أنه قال: «إن العقلاة تركوا فضول الدنيا؛ فكيف الذنوب ... إن العقلاة زهدوا في الدنيا ورغبو في الآخرة»^[٤].

وقال النبي الأكرم ﷺ في وصيته إلى الإمام علي بن أبي طالب عليهما السلام: «العقل ما اكتسب به الجنة، وطلب به رضي الرحمن»^[٥].

ب - بمعنى أن العقل مدرك للفضائل والقبائح. ومن ذلك ما روی عن النبي الأكرم ﷺ، أنه قال: « فإذا بلغ [العقل]، كُشف ذلك الستر؛ فيقع في قلب

[١] - الحرااني، ابن شعبة الحسن بن علي، م.س، ص ١٥ .

[٢] - الأمدي، عبد الواحد، م.س، ح: ٤٣١٨ .

[٣] - م.ن، ح: ٦٥٧ .

[٤] - الكليني، محمد بن يعقوب، م.س، ج ١، ص ١٧ - ١٨ .

[٥] - الصدوق، محمد بن علي (ابن باويه)، من لا يحضره الفقيه، م.س، ج ٤، ص ٣٦٩ .

هذا الإنسان نور، فيفهم الفريضة والسنة، والجيد والرديء، ألا مثل هذا العقل في القلب كمثل السراج في وسط البيت»^[١].

ومن الإمام علي بن أبي طالب^[٢]، أنه قال: «العاقل من يعرف خير الشّرين».
ومن الإمام الصادق^[٣]، أنه قال: «عرفوا [العباد] به [العقل] الحَسَن من القبيح»^[٤].

ت - كذلك، فإنّ العقل قوّة تأمر وتنهي، وتردع الإنسان عن القيام بالأعمال القبيحة. وقد ورد عن أمير المؤمنين^[٥] في هذا الشأن، قوله: «العقل يأمرك بالأنفع»^[٦]، وقوله: «للحاZoom من عقله، عقله عن كلّ دنية زاجر»^[٧]، وقوله: «للقلوب خواطر سوء، والعقول تزجر عنها»^[٨].

ومن الإمام الحسن^[٩]، أنه قال: «اعلموا أنّ العقل حرز»^[١٠].
كما أنّ العقل لغة، يعني النهي والردع والمنع أيضًا^[١١].

وعلى هذا الأساس، فإنّ العقل لا يدلّ الإنسان على الأفعال الحسنة والقبيحة فقط، بل وهو بالإضافة إلى ذلك يأمر وينهى ويحكم أيضًا. وبطبيعة الحال ليس المراد هو القوّة المحرّكة والإرادة؛ إذ من الممكن للعقل أن يأمر بشيء، ولكن الإنسان لا يريده، وعلى أساس حكم العقل لا يعمل به.

[١] - الصدوق، محمد بن علي، علل الشرائع، م.س، ص ٩٨؛ المجلسي، محمد باقر، م.س، ج ١، ص ٩٩.

[٢] - الشافعي، محمد بن طلحة، مطالب المسؤول، م.س، ص ٤٩.

[٣] - الكليني، محمد بن يعقوب، م.س، ج ١، ص ٢٩.

[٤] - الآبي، أبو سعيد منصور بن حسين، نثر الدرر، ج ١، ص ٢٨٥.

[٥] - الأمدي، عبد الواحد، م.س، ح: ٧٣٥٠.

[٦] - م.ن، ح: ٧٣٤٠.

[٧] - الديلمي، حسن بن محمد، إرشاد القلوب، ص ١٩٩.

[٨] - الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، الصحاح، الفيومي، أحمد بن محمد، ابن فارس، أحمد، م.س، مادة «عقل».

ث - لقد ورد في الروايات أن العقل يعني الأعمال الحسنة أو ترك الأعمال القبيحة؛ من ذلك أن النبي الأكرم ﷺ سُئل عن العقل؛ فقال: «العمل بطاعة الله»^[١].

وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنه قال: «العقل حفظ التجارب»^[٢].

لا شك في أنه ليس المراد أن العقل هو الأعمال الحسنة، بل لازم العقل هو الأعمال الحسنة. وبعبارة أخرى، إن الإنسان حيثما عمل بمقتضى العقل، فإن أعماله سوف تكون حسنة لا محالة.

وعلى هذا الأساس، تكون كلمة العقل في هذه الروايات، قد تم إطلاقها على لوازمهما، وبذلك يكون الاستعمال هنا مجازياً. إن مفاد هذه الطائفة من الروايات هو مفاد الأحاديث التي تذهب بشكل عام إلى القول إن الأعمال الحسنة من نتائج وثار العقل؛ ولكنها لا تتحدث عن كيفية ذلك. بيد أنها تعمل بعد ذلك في الطائفة الثانية والثالثة على بيان وتوضيح كيفية ذلك. إن العقل في الطائفة الثانية يعمل -من خلال إيضاح المحسن والقبيح- على إعداد المقدّمات للقيام بالأعمال الحسنة، وفي الطائفة الثالثة يحكم بالحسنات، ويمكن لهذا الأمرين أن يجتمعا مع بعضهما أيضاً. ومن هنا، فإننا بشكل عام نرى أن الوظيفة العملية للعقل مقدّمة للقيام بالأعمال الحسنة وترك الأمور القبيحة، وهذا الأمر بدوره يحدث من طرق بيان الفضائل والقبائح، والأمر بالمحسن والنهي عن القبائح. وبطبيعة الحال، فإن الإنسان مختار تجاه هذه المعرفة والانصياع لها أو تركها. كما ورد في القرآن الكريم قول الله سبحانه وتعالى: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (العنكبوت: ٤٥).

فربياً أذعن المصلي لهذا النهي، وقد لا يُذعن. إن العقل في الواقع -بالإضافة

[١] - فتال النيسابوري، م.س، ص ٨.

[٢] - نهج البلاغة، الكتاب رقم: ٣١؛ الحرّاني، ابن شعبة الحسن بن علي، م.س، ص ٨٠.

إلى بيان الفضائل والرذائل - يأمر الإنسان بالحسنات كما يأمره بالصلوة، ويمهّد الأرضية الروحية للقيام بالأعمال الحسنة أيضاً، إلا أنَّ هذا لا يعني أنَّ الإنسان مجرُّ أمم العقل؛ وذلك لأنَّ ثمة قوَّة أخرى - والتي يُعبَّر عنها بالجهل والشهوة - تقع في النقطة المقابلة، وتدعو الإنسان إلى ارتكاب القبائح، وتعدُّ الأرضية الروحية والنفسية لارتكاب الأمور القبيحة. وهنا يكتسب اختيار العمل الصالح واتِّباع العقل قيمة مضاعفة، ويرفع الإنسان فوق مرتبة الملائكة.

٣- العقل الآلي

إلى جانب الأداء النظري والعملي للعقل، فقد أشرنا إلى الأداء الآلي له أيضًا؛ بيد أنَّ العقل الآلي في الروايات مختلف عنه في رؤية ديفيد هيوم.

وبشكل عام، فإنَّ العقل الآلي ينظر إلى معاش الدنيا. فهو قوَّة يستعين بها الإنسان ويعكُّز عليها لتنظيم المعاش الدنيوييّ والحياة المطلوبة له. وإنَّ مفردة «عقل المعاش» تحل محلَ العقل الآلي أيضًا. إنَّ هذا العقل حيث يمتلك القدرة على الإبداع والحساب، فإنه يمكنَ الإنسان من توقع أحداث المستقبل. وإنَّ بعض الفلاسفة من أمثال ابن سينا - من الذين يقسّمون العقل إلى قسمين: العقل النظري، والعقل العملي - يدرجون النشاط الآلي للعقل تحت عنوان النشاط العملي له^[١].

قال النبيُّ الأكرم ﷺ في وصيَّته لأمير المؤمنين ع: «يا علي، لا ينبغي للعامل أن يكون ظاعنًا إلَّا في ثلات: مرْمَةً لمعاش، أو تزوُّدً لمزاد، أو لذَّةً في غير حرام»^[٢].

وعن النبيِّ الأكرم ﷺ أيضًا، أنه قال: «سبعة أشياء تدلُّ على عقول أصحابها:

[١] - انظر مقالة (العقل من وجهة نظر ابن سينا) ضمن السلسلة المطبوعة في كتاب (سرچشمہ ی حکمت).

[٢] - الصدوق، محمد بن علي (ابن بابويه)، من لا يحضره الفقيه، م.س، ج٤، ص٣٥٦؛ الكليني، محمد بن يعقوب، م.س، ج٥، ص٨٧.

المال يكشف عن مقدار عقل صاحبه، ...»^[١]. وقال أيضًا: «لا عقل كالتدبر»^[٢].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام، أنه قال:

- «أدلّ شيء على غزارة العقل حسن التدبر»^[٣].
- من العقل مجانية التبذير، وحسن التدبر»^[٤].
- «العقل يأمرك بالأنفع»^[٥].
- «العقل الإصابة بالظن ومعرفة ما لم يكن بما كان»^[٦].
- «لو صح العقل؛ لاغتنم كل أمرٍ مهله»^[٧].

كما سبق أن ذكرنا، فإن العقل الآلي عند هيوم إنّما هو غاية لوصول الإنسان إلى رغباته وأهوائه وشهواته. إنّ هذا العقل يقع في طول الشهوة وفي خدمتها، وليس في عرضها ولا معارضًا لها، كما آنه ناظر إلى الحياة الدنيوية، ولا شأن له بأخرة الإنسان. وعلى هذا الأساس، فإنه ليس في طول العقل النظري حتى يتعرّف على الله والدين، ولا في طول العقل العملي، فيتبين حُسن الأفعال وقبحها، وإنّما هو مجرد مرشد يهدي الإنسان إلى الأفعال الأخلاقية والإيجابية. وبشكل عام، يتم الاعتراف بالعقل النظري والعملي ونتائجها من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ عقل المعاش يقع في طول معارف وأهداف العقل النظري والعملي، وليس أدلة في خدمة الأهواء النفسانية والأمور الدنيوية المتعارضة مع الآخرة والدين.

[١] - الكراجكي، محمد بن علي، معدن الجوهر، ص ٦٠؛ ورَام بن أبي فراس، تنبية الخواطر، ج ٢، ص ١١١.

[٢] - الصدوق، محمد بن علي (ابن بابويه)، من لا يحضره الفقيه، م.س، ج ٤، ص ٣٧٢.

[٣] - الأمدي، عبد الواحد، م.س، ح: ٣١٥١.

[٤] - م.ن، ح: ٩٣٢٠.

[٥] - الآبي، أبو سعيد منصور بن حسين، م.س، ج ١، ص ٢٨٥.

[٦] - ابن أبي الحميد المعذلي، عز الدين، شرح نهج البلاغة، ج ٢٠، ص ٣٣١.

[٧] - الأمدي، عبد الواحد، م.س، ح: ٥٧٧٩.

وحيث إنّ العقل النظريّ يعمل على إثبات وجود الله والدين والآخرة، وأنّ العقل العمليّ يدعو الإنسان إلى امتثال أحكام الله سبحانه وتعالى، فإنّ العقل الآليّ يقع من وجهة نظر الروايات في خدمة الدنيا بما ينسجم مع الأمور الروحانية والمعنوية. ومن هنا، نجد الحكم في بعض الروايات بالتناغم بين المعاش والمعاد من وجهاً نظر العقل الدينيّ. هذا في حين تم التعبير في بعض الروايات عن ذكاء معاوية بن أبي سفيان، بعبارات من قبيل: النكراء والشيطنة، ولم يتم التعبير عنه بالعقل^[١]، وذلك للنقطة ذاتها التي تقدّمت الإشارة إليها آنفًا. وبعبارة أخرى: لو تم تنظيم العقل الآليّ في خدمة العقل النظريّ والعمليّ، وجعله وبالتالي متّسقاً ومتّماهياً مع الدين، والعمل على تنظيم الحياة الدينية بواسطته، سُمي عقلاً، وأما إذا تحضّر لخدمة الشهوة -كما هو مطروح في رؤية ديفيد هيوم- فهو الشيطنة والنكراء.

سادساً: صلة العقل بالأخلاق والدين والعلم

إنّ بيان صلة العقل وارتباطه مع الأخلاق والدين والعلم، يحتاج إلى ثلاثة أبحاث مستقلّة، إلا أنّ النقطة المشتركة بين هذه الأمور الثلاثة، تكمن في التأثير المتبادل بين العقل وكلّ واحد من هذه المفاهيم.

إنّ العقل يعمل من جهة على إدراك المفاهيم الأخلاقية والأفعال الحسنة والقبيحة، ويأمر بها أو ينهى عنها. ومن جهة أخرى، فإنّ الأخلاق والأعمال القيمية تؤدي بدورها إلى تقوية العقل وزيادة استفادة الإنسان منه.

وهكذا الأمر في مورد الدين والعلم أيضًا؛ فإنّ الإنسان يعمل على إثبات وجود الله بواسطة العقل، ويصل إلى أنّ الدين حقّ. وأما من ناحية أخرى، فإنّ من بين آثار الإيمان والعمل بالتعليمات الدينية، رشد العقل ومزيد الاستفادة منه.

[١] - الكليني، محمد بن يعقوب، م.س، ج ١، ص ١١.

إن العقل معين العلم وينبوعه؛ وأمّا العلم فهو من جهته يعمل على زيادة العقل وتنميته وتطوирه أيضًا.

وبذلك، فإن العقل في ارتباط وتواصل مستمر مع هذه الأبعاد الثلاثة، ونتيجة ذلك هي: تكامل العقل بشكل مستمر من جهة، والتكامل الدائم للعلم والمعرفة والتدبر والفضائل الأخلاقية من جهة أخرى.

لقد تقدّم أن ذكرنا بعض الروايات في البحث عن العقل العملي ودوره في إدراك الأمور الحسنة والحكم بها. وفيما يلي نذكر الروايات السبعة الآتية في الإشارة إلى تأثير الأخلاق في تطوير العقل وتنميته.

روي عن الإمام علي عليه السلام، أنه قال: «جاهد شهوتك، وغالب غضبك، وخالف سوء عادتك؛ تزك نفسك، ويكمّل عقلك»^[١].

قال الإمام أبو عبد الله جعفر الصادق عليه السلام: كتب أمير المؤمنين عليه السلام إلى بعض أصحابه يعظه: «أوصيك ونفسي بتقوى من لا تخلل معصيته، ولا يرجى غيره، ولا الغنى إلا به، فإن من اتقى الله - عز وجل - قوي وشبع وروي، رفع عقله عن أهل الدنيا، ...»^[٢].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام، أنه قال: «إن الإعجاب ضد الصواب وآفة الألباب»^[٣].

وعن الإمام الباقر عليه السلام، أنه قال: «لا عقل كمخالفة الهوى».

كما وردت روايات أخرى في البحث عن العقل النظري ودوره في إثبات وجود الله سبحانه وتعالى والدين. ومن ناحية أخرى، فإن الدين مؤثر في تعقل الإنسان وتطوير عقله. وقال الإمام علي عليه السلام في الخطبة الأولى من نهج البلاغة، في

[١] - الأَمْدِي، عَبْدُ الْوَاحِدِ، مَسْ، ح: ٤٧٦٠.

[٢] - الْكَلِيْنِي، مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، مَسْ، ج: ٢، ص: ١٣٦.

[٣] - نَهْجُ الْبَلَاغَةَ، الْكِتَابُ رَقْمُ: ٣١؛ الْحَرَانِي، ابْنُ شَعْبَةَ الْحَسْنِ بْنِ عَلِيٍّ، مَسْ، ص: ٢٨٦.

بيان الحكمة من إرسال الرسل: «بَعَثْ فِيهِمْ رَسُلَهُ وَوَاتَّرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ، لِيُسْتَأْدُوْهُمْ مِّيثَاقَ فَطْرَتِهِ ... وَيُشَرِّوْهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»^[١].

لقد عمد أمير المؤمنين عليه السلام في هذه الخطبة إلى تشبيه المعرف العقلية بالكنوز المخفية، وأنّ من بين وظائف ومهام الأنبياء إثارة هذه الكنوز الدفينة واستخراجها. ندرك من هذا الكلام أوّلاً: أن للعقل معلوماتٍ فطريةٍ وذاتيةٍ لم يتم الحصول عليها من الخارج، وقد تقدّم أن أشرنا إلى هذا الأمر في معرض البحث عن عقل الطبع والتجربة أيضًا. وثانيًا: إن الإنسان لا يستطيع الالتفات إلى هذه المعلومات إلا من خلال تذكير وإثارة من قبل الأنبياء عليهم السلام. ومن هنا، فإن عقلانية بعض المعرف، لا يعني أنّ الإنسان يكون -في التفاته وفهمه لهذه المعرف- في غنى عن الوحي.

لقد تقدّم الحديث عن دور العقل في المعرفة بالمعنى العام للكلمة؛ الشامل للمعرفة بالحقائق والعلم بحسن الأفعال وقيتها، في معرض البحث عن العقل النظري والعقل العملي، ولكن من ناحية أخرى نجد أنّ العلم والتجربة -بدورهما - من جملة عوامل تكامل العقل وازدهاره. ومتى يؤثر عن أمير المؤمنين عليه السلام في هذا الشأن، قوله:

- «العلم يزيد العاقل عقلاً»^[٢].

- «العقل غريرة تزيد بالعلم والتجارب»^[٣].

وقد روی عن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال: «كثرة النظر في الحكمة تلصح العقل»^[٤].

[١] - نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

[٢] - المجلسي، محمد باقر، م.س، ج ٧٨، ص ٦.

[٣] - الأآمدي، عبد الواحد، م.س، ح: ١٧١٧.

[٤] - الحرّاني، ابن شعبة الحسن بن علي، م.س، ص ٣٦٤.

خاتمة

في ختام هذه الدراسة، نضع بين يدي القارئ العزيز أهل الاستخلاصات: إن الإرادة العقلانية هي التي تُبرز قيمة الإنسان في البين وتضعه في منزلة أسمى من الملائكة، ما لم يستتبع إرادته الشهوانية التي تقوده إلى الرذيلة والضياع وتجعله أسوأ من البهائم.

يقع العقل في الروايات في قبال أمور من قبيل: الشهوة، وهو النafs، والأمال الطويلة والعريضة، والكبر والغرور، والغضب والطمع والعجب...

ليس للجهل معنى واحد في كلمات المعصومين عليهم السلام؛ فهو تارة يعني عدم العلم، فيكون في قبال العلم وبالتالي فهو عدميّ، وتارة يكون الجهل بمعنى الشهوة ويتم بيانه بوصفه أمراً وجودياً، والجهل بهذا المعنى يقع في قبال العقل، وإن هذين الأمرين - العقل والجهل - قوتان متضادتان، حيث يشهد الإنسان على الدوام حالة التنازع والصراع بينهما.

إن آلية العقل في الأحاديث ودوره الآليّ وعقل المعاش مقبول، ولكن لا كما وقع تفسيره من ديفيد هيوم الذي يرى أن العقل بمنزلة الآلة والأداة في يد الانفعال واللذة؛ ومن هنا فإنه يساعد الإنسان ليصل إلى اللذة، ويُشبع شهواته. بل العقل في الأحاديث هو المسطر على الانفعالات وسموّ الإنسان مرتب بمدى سيطرة العقل على الانفعالات والشهوات.

إن العقل في الروايات ينقسم إلى بُعدين؛ وهما: البُعد الفطريّ وغير الاكتسابيّ، والبُعد الاكتسابيّ. وإن الإنسان من خلال قيامه ببعض الأمور والأفعال، يعمل على زيادة عقله أو حفظه.

إنّ المهام والأدوار المذكورة للعقل في الروايات تدلّ على أنّ أبعاد العقل ثلاثة، وهي: البُعد النظريّ، والبُعد العمليّ، والبُعد الأدائيّ.

في صلة العقل بالأخلاق والدين والعلم، فإنّ العقل في ارتباط وتوالص مستمرّين مع هذه الأبعاد الثلاثة، ونتيجة ذلك هي تكامل العقل بشكل مستمرّ من جهة، والتكامل الدائم للعلم والمعرفة والتدّين والفضائل الأخلاقية من جهة أخرى.

قائمة المصادر والمراجع

١. ابن أبي الحديد المعتزلي، عَزَّ الدِّين، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء التراث العربي، ١٣٨٥ هـ.
٢. ابن سينا، حسين، الشفاء، شرح: إبراهيم مذكر، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤ هـ.
٣. ابن سينا، حسين، النجاة، تصحيح: محمد تقى دانش پژوه، طهران، جامعة طهران، ١٣٦٤ هـ.
٤. ابن سينا، حسين، حاشية الإشارات والتبيهات، طهران، دفتر نشر كتاب، ١٤٠٣ هـ.
٥. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مصر، مطبعة المصطفى وأولاده، ١٣٨٩ هـ / قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ هـ.
٦. الآبي، أبو سعيد منصور بن حسين، نثر الدرر، تحقيق: محمد بن علي قرنة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت.
٧. الأشعث الكوفي، محمد بن محمد، الجعفريات، انتشارات نينوى، طهران.
٨. الأمدي، عبد الواحد، غرر الحكم ودرر الكلم، شرح: جمال الدين الخونساري، تحقيق: السيد جلال الدين المحدث الأرموي، لا.ط، طهران، جامعة طهران، ١٣٦٠ هـ.
٩. البرقي، المحسن، تحقيق: السيد مهدي رجائي، قم، المجمع العالمي لأهل البيت (عليهم السلام)، ١٤١٣ هـ.
١٠. الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد العزيز العطار، بيروت، دار العلم للملائين، ١٩٩٠ م.
١١. الحراني، ابن شعبة الحسن بن علي، تحف العقول عن آل الرسول، تحقيق: علي أكبر الغفاري، قم، نشر إسلامي، ١٤٠٤ هـ.
١٢. الحلي (العلامة)، الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد، قم، نشر بيدار، ١٣٦٣ هـ.
١٣. الديلمي، حسن بن محمد، إرشاد القلوب، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٨ هـ / مؤسسة آل البيت (عليهم السلام)، قم، ١٤٠٨ هـ.
١٤. الراغب الإصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، ١٤١٣ هـ.
١٥. الشافعي، محمد بن طلحة، مطالب المسؤول، لا.ط، قم، نسخة مخطوطة ومحفوظة في مكتبة آية الله السيد المرعشي النجفي، د.ت.
١٦. الشريف الرضي، محمد بن حسين، نهج البلاغة، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد علي نقى فيض الإسلام، لا.ط، طهران، نشر فقيه، ١٣٧٦ هـ.

١٧. الصدوق، محمد بن علي (ابن بابويه)، من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي أكبر الغفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلاميّ، د.ت.
١٨. الصدوق، محمد بن علي، علل الشرائع، ل.ط، بيروت، دار إحياء التراث، ١٣٨٥ هـ.
١٩. الطبرسيّ، علي بن الحسن، مشكاة الأنوار، ل.ط، النجف، المطبعة الحيدريّة، ١٣٨٥ هـ.
٢٠. الفارابي، أبو نصر، فصول متذكرة، تحقيق: فوزي مستري النجار، ل.ط، بيروت، دار المشرق، ١٤٠٥ هـ.
٢١. الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، قم، دار الهجرة، ١٤١٤ هـ.
٢٢. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق: علي أكبر غفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٨ هـ.
٢٣. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ل.ط، بيروت، دار إحياء التراث، ١٤٠٣ هـ.
٢٤. إيزوتسو، توشی هيکو، خدا و انسان در قرآن (الله والإنسان في القرآن)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، طهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ١٣٦٥ هـ ش.
٢٥. ري شهری، محمد محمدي، دانش نامه عقاید اسلامی (موسوعة العقائد الإسلامية)، قم، دار الحديث، د.ت.
٢٦. فضال النيسابوري، روضة الوعاظين، ل.ط، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٦ هـ.
٢٧. كابلسن، فريديريك، فيلسوفان انگلیسی (الفلاسفة الإنجليز)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أمیر جلال الدین أعلم، طهران، انتشارات سروش، ١٣٦٢ هـ ش.

مساحة اعتبار العقل

محمد حسين زاده^[١]

تعریف: حسن علی مطر

المقدمة

لا شك في أنّ البحث حول مساحة اعتبار العقل إنما يكون مطروحاً فيما إذا توصلنا في مسألة اعتبار العقل في حقل المعرفة الدينية إلى نتيجة مفادها أنّ العقل يمتلك القدرة على إدراك القضايا الدينية في الجملة، ويمكن أن يحكم بشأنها. ويبدو أنّ عمدة بحث المفكّرين الشيعة حول اعتبار العقل يعود إلى سؤالين أساسيين، هما: ما هو مدى اعتبار العقل في الدين؟ وفي أيّ أبعاد الدين يمكن الوصول من خلاله إلى المعرفة؟ ولا يمكن العثور بين مفكّري الشيعة على عالم أو مفكّر بارز ينكر اعتبار العقل في الوصول إلى المعرفة الدينية بالكامل، ومن بين الذين قد ينحظر على الذهن أنّهم ينفون العقل والمعارف العقلية في حقل الدين، هم الأخباريون قديماً وفي العصر الحاضر، والمقتفون لآثارهم من أصحاب التفكيك. فهل يشكّك هؤلاء باعتبار العقل وحكمه، وينكرون اعتبار العقل، أم أنّهم ينظرون بذلك إلى جهة أخرى؟ بالرجوع إلى آرائهم يتضح أنّهم لم يكونوا بقصد النفي المطلق لاعتبار

[١] - أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني التعليمية للأبحاث والتحقيقات.

العقل، بل إنّهم يقولون باعتبار العقل في الجملة، غاية ما هنالك أئمّه قد اختلفوا مع سائر المفكّرين الشيعة في اعتبار سعة دائّرته فقط. إنّهم يرون أنّ اعتبار العقل ليس مطلقاً، وإنّما هو محدود بحقل خاصّ، يُضاف إلى ذلك أنّه لا يمكن استخراج ملاكات الأحكام وفهمها من طريق العقل.

وفي هذه المقالة، بعد شرح الآراء الشائعة للحكماء والفقهاء وعلماء الأصول، نتعرّض إلى الآراء البديلة الأخرى، وفي هذا المسار سوف تكون لنا جولة على أبرز شخصيّات المدرسة الأخباريّة، ونعيّد قراءة أفكارهم.

روي عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنه قال: «لم يطلع العقول على تحديد صفتة، ولم يحجبها عن واجب معرفته، فهو الذي تشهد له أعلام الوجود على إقرار قلب ذي الجحود. تعالى الله عما يقول المشبهون به والجادون له علوّا كبيراً»^[١].

مفهوم العقل

إنّ العقل -بوصفه واحداً من أهمّ مصادر المعرفة- عبارة عن قوّة تلعب أدواراً متنوّعة، فهو يقوم بالتجزئة والتحليل، ويعمل على التعميم، ويتنزع المفاهيم الكلّية، بالإضافة إلى الإدراك. كما أنه من خلال تركيب عدد من المفاهيم مع بعضها وتأليف قضيّة، يستطيع أن يحكم حول مفادها نفيّاً أو إثباتاً. ويصوغ الاستدلال من خلال ترتيب بعض القضايا وصفّها جنباً إلى جنب، والذي يهمنا في هذا البحث من بين جميع هذه الأدوار المتنوّعة، هو خصوص الحكم والاستدلال. ومن هنا، فإنّ العقل هنا يعني القضايا أو المدركات العقلية، الأعمّ من البديهيّات والنظريّات، والأعمّ من القضايا والمدركات السابقة واللاحقة، والتحليليّة، والتركيبيّة، وما إلى ذلك. وعلى هذا الأساس، فإنّ المصطلح المذكور يشمل الأحكام أو القضايا البديهيّة، والتنتائج التي يتمّ الحصول عليها من خلال

[١] - نهج البلاغة، الخطبة رقم: ٤٩

الأدلة المشتملة على المبادئ السابقة من قبيل الأوليات، بل وحتى النتائج التي يتم الوصول إليها من خلال الأدلة المشتملة على القضايا اللاحقة، من قبيل: الحسّيات، والمتواترات، والتجريبيات، والحدسيّات أيضًا.

أولاً: الرأي الشائع

إنّ رأي عموم المفكّرين -الذين يقولون باعتبار المدركات والأدلة العقلية في الدين- بشأن سعة دائرة اعتبار العقل في حقل المعارف الدينية، هو أنّ العقل يمكن له في دائرته أن يثبت ويفهم العقائد غير النقلية، من قبيل: وجود الله وصفاته، وكليّات الأصول الأخلاقية والحقوقية، وغير ذلك من القيم، بواسطة الاستدلال عليها. وأما القضايا الاعتقادية القائمة على النقل، من قبيل: النبوة، أو إماماة شخص بعينه، ومفهوم الرجعة، وخصائص البرزخ، فلا يمكن إثباتها بهذه الطريقة.

إنّ هذا الرأي المذكور شائعٌ بين المفكّرين الشيعة الأعمّ من الحكماء والعرفاء والفقهاء وعلماء الأصول والمناطقة، وإذا كان هناك من اختلاف في الرأي، فهو إما جزئيٌ للغاية، أو يعود إلى طريقة البيان. وإنّ بيان الأسماء وشرح وجع وتبوب وقوال كلّ واحد من أصحاب هذه الآراء يدعو إلى التطويل ويؤدي إلى الملل^[١]. وعلى كلّ حال، فإنّه بناء على هذه الرؤية، يكون العقل واحداً من مصادر الوصول إلى الدين، ومن هنا لا يمكن اعتبار العقل في قبال الدين أو معارضًا له. إنّ القول بأنّ العقل مصدر، يعني القول بكاففيته. وعليه كيف يمكن القول إنّ الكافش يقف في قبال ما يكشف عنه؟ وعليه كما أن النقل والأدلة النقلية تكون كافشة عن الدين وأبعاده وأجزاءه المتّوّعة، فإنّ العقل والأدلة العقلية كذلك أيضاً، ولها طريق في مختلف أقسام الدين، ولكن في نطاق خاصّ بطبيعة الحال. وفي دائرة

[١] - إنّ صاحب كتاب الحدائق الناصرة -الذي يختار نظرية أخرى- قد نسب الرأي أعلاه إلى عموم العلماء. انظر: البحرياني، يوسف: الحدائق الناصرة، ج ١، ص ١٢٦.

الأدلة النقلية، يحدث في بعض الأحيان أن تتعارض الأدلة فيما بينها، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الأدلة العقلية أيضًا، فقد يحدث أن تتعارض الأدلة العقلية فيما بينها، وفي علم أصول الفقه تم فتح باب خاص لبحث موارد تعارض الأدلة النقلية. وعليه من اللازم فتح مثل هذا الباب الخاص ببحث تعارض الأدلة العقلية في كل واحد من العلوم العقلية التي يتحمل فيها حدوث مثل هذا التعارض أيضًا. وعلى كل حال، قد يحدث التعارض في الأدلة العقلية بين نتائج عدد من الأدلة، بأن ينبع عن طائفة منها «قدم العالم»، وينتزع عن طائفة أخرى منها «حدث العالم»، وحيث إن حل هذا التعارض في غاية التعقيد، يبدو أنه لا يمكن حل هذه المسألة على أساس العقل واستناداً إليه، ورفع تعارض الأدلة العقلية بذلك. ومن هنا، فإن هذه المسألة - كما قال الميرداماد - جدلية الطرفين^[١].

بالإضافة إلى التعارضين الآفرين، يمكن تصوّر قسم آخر من التعارض، وهو التعارض بين الأدلة العقلية والأدلة النقلية، ومن الضروري بحث هذا القسم من التعارض في المعرفة الدينية، مع بيان طريقي حل هذا النوع من التعارض^[٢]، وبذلك فإن التعارض الذي يتم تصوّره خطأً تعارضًا بين الدين والعلم^[٣]، إنما هو في الحقيقة الواقع تعارض بين الأدلة النقلية والعقلية. وإن المراد من الأدلة العقلية هي الاستدلالات العقلية الأعم من الأدلة العقلية السابقة والعقلية اللاحقة التي يتم بيانها في العلوم العقلية والتجريبية. وعلى كل حال، فإن سبب حدوث هذا التعارض في بعض الموارد، هو أن بعض أجزاء الدين يمكن التعرّف عليها من مصادر أو طرق متعددة، وعلى الرغم من أن مساحة العقل والحواس في الدين محدودة، فحيث إن بعض أجزاء الدين يمكن معرفتها بمصادر متنوعة، فقد

[١] - انظر: الميرداماد، محمد باقر، القبسات، ص ٢٣٩.

[٢] - انظر: حسين زاده، محمد: درآمدي به معرفت شناسی و مبانی معرفت دینی (مدخل إلى الأستمولوجيا وأسس المعرفة الدينية)، القسم الثاني، الفصل الثاني، (مصدر فارسي).

[٣] - Sience -

يقع التعارض بين تلك المصادر. لا شك في أنّ الوحي والإلهام في ضوء أدوارهما الكلامية يُعدان من المصادر الخاصة بالنبيّ الأكرم ﷺ والأئمّة الموصومين عليهم السلام؛ كما سوف نتعرّض إلى ذلك لاحقاً، ومن هنا لا يقعان في عرض سائر المصادر الأخرى. إنّ العقل أو الأدلة العقلية تقع في عرض النقل أو الأدلة النقلية، بيد أنّ كلا هذين المصادرين لا يقعان في عرض الوحي والإلهام. إنّ الدليل النقيّ - مثل الدليل العقليّ - كاشفٌ عن محتوى الوحي والإلهام. فإنّ كتاب الله القرآن الكريم هو وحي الله وكلامه المباشر الذي نزل على النبيّ الأكرم ﷺ، وهو معصوم عن الخطأ، سواء أكان بلحاظ الألفاظ أم بلحاظ المعاني والمضامين. وإنّ القرآن الكريم من حيث الدلالة إماً نصّ أو ظاهر. والروايات التي تحكي عن كلام أو فعل النبيّ الأكرم ﷺ والإمام عليهم السلام، أدلة نقلية لها مراتب ودرجات معرفية متنوعة. وإنّ نفس ذلك المصدر المعرفيّ الخاصّ الذي يحصل النبيّ الأكرم ﷺ والإمام عليهم السلام على الحقائق بواسطته، معصوم من الخطأ؛ ومن هنا، فإنّ المصادر التي يمكن في ضوئها الحصول على المعرفة الدينية بشأن الدين وأجزائه المتنوعة، محدودة، وتشمل الموارد الآتية:

- العقل أو الأدلة العقلية.
- النقل أو الأدلة النقلية.
- الحواس.
- الشهود.

في ضوء الرأي الشائع، يكون للحواس دائرةٌ خاصة في الدين، ولا تشتمل جميع القيم والأحكام والمعارف الدينية^[١]. وأمّا العقل أو الأدلة العقلية، فإنّها تلعب أهمّ الأدوار في حقل العقائد الأصولية في الدين. وبطبيعة الحال، فإنّ الأدلة النقلية

[١] - لبيان المطلب، انظر: حسين زاده، محمد، مبني معرفت ديني (أسس المعرفة الدينية)، الفصل الثاني والفصل السادس، م.س.

والروايات الحاكية عن الوحي والإلهام، يمكن لها أن تساعد العقل، وتعمل على تعميق معرفته في ذلك الحقل. وعلاوة على ذلك، يمكن للعقل أن يدرك كلّيات الأخلاق والحقوق وغيرها من القيم، ويتعرف على وجوبها وحسنها وقبحها و المناسبتها أو عدم مناسبتها؛ وبذلك فإنّه في هذا الحقل يدرك مسألة حسن العدل وقبح الظلم على نحو الاستقلال، بل يمكن له أن يعتبر هذه الأمور من الأصول البدائية للعقل في حقل القيم.

إنّ مساحة العقل في حقل الأحكام العملية للدين محدودة جدًا، وهو في تلك الموارد يعمل - بمساعدة من الحواس أو من دونها - على إدراك رجحان أو لزوم أمر ما، أو ضرورته أو عدم ضرورته؛ على الرغم من وجود الأدلة النقلية حتى في هذه الموارد أيضًا، وهي تؤيد ما يتوصل إليه العقل. وعلى هذا الأساس، فإن العقل في حقل معرفة القيم والأحكام الأخلاقية والحقوقية والفقهية في الأمور غير التوقيفية يستطيع أن يتوصل إليها من خلال كشف ملائكت الأحكام، ويحكم بضرورتها أو عدم ضرورتها، ورجحان أو لزوم بعض الأفعال. وبعبارة أدق: أن يتعرف على ضرورتها أو رجحانها. وفيما يتعلق بالأمور التوقيفية التي لا يمكن التعرف عليها إلا من طريق الشارع، لا يمكن للعقل أن يتعرف على ملائكتها وعمل أحكامها على نحو الاستقلال. وإنّ كلّ ما يمكن للعقل أن يعرفه في هذا الحقل لا يدعو أن يكون حكمة من حكم الأحكام لا غير. ومن هنا، يجب الإحجام عن توظيف العقل في معرفة الأحكام التوقيفية وإدراك مناطقها وغير ذلك من الأقسام التوقيفية من الدين.

المصدر الرابع هو الشهود، وهذا المصدر جداولية محدودة جدًا في الدين، وهو - بشكل عام ومتعارف - المصدر المعرفي الوحيد لقضية «إن الله موجود»، وهذه القضية بدورها قابلة للإثبات والاستدلال من طريق العقل أيضًا. وعلى الرغم من الدور المحدود لهذا المصدر باللحاظ الكمي والعددي، ولا يمكن في

المعتقدات والمعارف الدينية إلا مشاهدة محتوى هذه القضية بشكل متعارف، إلا أن هذه القضية تمثل أساس الدين؛ وبذلك تكون باللحاظ الكيفي ذات تأثير عميق في المعرفة الدينية.

بالنظر إلى ما تقدم، يمكن ترسيم دور مصادر المعرفة الدينية ومساحة كل واحد من هذه المصادر في مختلف أجزاء الدين. وبطبيعة الحال، فإن المنشود في هذا الترسيم هو مجرد مساحة ودائرة أو دور هذه المصادر، وليس الأبحاث الأخرى المرتبطة بها. ومن خلال تقديم هذا النموذج البياني، سوف يتم - في الحقيقة - تحديد مساحة كل واحد من هذه المصادر؛ وبذلك سوف نعمل فيما يلي - من خلال نظرة عابرة على أهم المسائل التي يمكن بيانها ضمن الأجزاء المختلفة للدين - على تحديد المصادر التي يمكن توظيفها في معرفة وإثبات كل واحدة من تلك المسائل:

١- الدين، العقائد، التوحيد (معرفة الله)

أ- التوحيد:

وجود الله، ماهية الله وذاته.. بعده ذات الله وكنهه عن المتناول

التوحيد الذاتي أو وحدانية الله أو توحيد واجب الوجود، التوحيد الصفتاني، التوحيد الأفعالي: التوحيد في الحالقية، التوحيد في الربوبية (الربوبية التكوينية، الربوبية التشريعية)، التوحيد في الطاعة، التوحيد في الحاكمية، التوحيد في العبادة والعبدية.

٢- الشهود - الدليل العقلي]

ب- صفات الله:

الصفات الذاتية والفعلية لله سبحانه وتعالى: الصفات الذاتية (العلم اللامتناهي، القدرة اللامتناهية، الحياة الأزلية والأبدية)، الصفات الفعلية (العدل

الإلهيّ، الحكمة الإلهية، القضاء والقدر الإلهيّين)، عينية الصفات الذاتيّة، غائية الفعل الإلهيّ، الصفات الشبتوّية والسلبيّة.

[١ - الدليل العقليّ ٢ - الدليل النقيّ]

الصفات الشبتوّية: القدرة، العلم، الحكمة، السمع والبصر، الحياة، الرحمة، ونظائر ذلك.

[الدليل العقليّ بمساعدة الدليل النقيّ]

الصفات السلبية: الحلول، الاتّحاد، الاحتياج، العجز، الشريك، التجسيم، الانفعال، التحبيز، ونظائر ذلك.

[الدليل العقليّ بمساعدة الدليل النقيّ]

ت - أسماء الله:

أسماء الجلال والجمال، توقيفية الأسماء الإلهيّة.

[الدليل النقيّ]

٢ - العدل

أفعال الله سبحانه وتعالى: الحُسن والقبح العقليّ أو الذاتيّ للأفعال، عدل الله والشروع (الأوجاع والألام والموت) [١- الدليل العقليّ، ٢ - الدليل النقيّ].

حكمة الله، القضاء والقدر، المداية والضلال، الشواب والعقاب، عدم عذاب الأطفال والمجانين والقصر، لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين [الدليل العقليّ بمساعدة الدليل النقيّ].

البداء، الاستدراج، حبط العمل [الدليل النقيّ].

٣- النبوة

أ- النبوة العامة (الوحى والنبوة): حقيقة الوحي، ضرورة الوحي والنبوة، الوحي والعصمة، خصائص الأنبياء: التنزه عن الأمور المنفرة، العصمة من الأخطاء والذنوب، الأفضلية، العلم الإلهي، معرفة العلوم والأحكام من طريق الوحي (الوحى المباشر، الوحي من قبل الملائكة، الرؤيا) [الدليل العقلي (تأيد الدليل النقلي)].

النبوة التبليغية والرسالة [الدليل النقلي]

ب- النبوة الخاصة للنبي الأكرم ﷺ: بعثة النبي الأكرم النبي محمد ﷺ، طرق إثبات نبوة النبي محمد ﷺ: ١- المعجزات: إعجاز القرآن، القرآن المعجزة الخالدة [الدليل العقلي + الحواس]، ٢- بشارة الأنبياء السابقين [الدليل النقلي]، خصائص النبي الأكرم ﷺ: العصمة، العلم، ونظائر ذلك [الدليل العقلي (تأيد الدليل النقلي)], الخامنية، كمال الإسلام وجامعيته، عالمية دعوة النبي الأكرم ﷺ، خلود الإسلام [الدليل العقلي والدليل النقلي].
نسخ الأديان ونسخ الأحكام [الدليل النقلي].

٤- الإمامة والولاية

أ- الإمامة العامة: مفهوم الإمامة والولاية، مراتب الإمامة والولاية: ١- الزعامة والقيادة ٢- المرجعية الدينية (الولاية التشريعية) ٣- ولاية المودة ٤- الولاية المعنوية (الولاية التكوينية) [الدليل النقلي].

ضرورة قيادة الأنبياء المعصومين عليهم السلام من زاوية العقل [الدليل العقلي]، من زاوية النصوص الدينية [الدليل النقلي].

خصائص الإمام: ١- التنصيب دون الانتخاب ٢- العصمة من الأخطاء والذنوب ٣- العلم الإلهي [الدليل العقلي والدليل النقلي].

ب - الإمامة الخاصة: إمامـة أمـير المؤمنـين عليـه السلام والأئمـة الأـحد عـشر مـن ولـدهـ عليـهم السلام، إمامـة صـاحـب العـصـر والـزـمان عليـه السلام، غـيـبة صـاحـب العـصـر والـزـمان عليـه السلام، طـول عمر صـاحـب العـصـر والـزـمان عليـه السلام، الـنيـابة العـامـة والـخـاصـة لـصـاحـب العـصـر عليـه السلام، عـلامـات ظـهـور وـلـيـ الأمـر، ظـهـور وـدـولـة صـاحـب العـصـر والـزـمان عليـه السلام، الرـجـعة [الـدـلـيل العـقـليّ (المـؤـيد بـالـدـلـيل النـقـليّ)].

٥ - المعاد أو نهاية الإنسان

- الإنسان: البداية والنهاية، خلق الإنسان [١ - الدليل النقلـي ٢ - الدليل العلمـي والتـجـريـبي].

- اختيار الإنسان [١ - الشهود ٢ - الدليل العـقـلي ٣ - الدليل النـقـلي].

- الإنسان كـائـن ذـو بـعـديـن: الجـسـم والـرـوـح، تـجـرد رـوـح الإـنـسـان، الـهـوـيـة الـحـقـيقـيـة لـلـإـنـسـان، بـقاء نـفـس الإـنـسـان، كـرـامـة الإـنـسـان، الـكـمال الـنـهـائـي لـلـإـنـسـان، الـحـيـاة الـأـخـرـوـيـة لـلـإـنـسـان [الـدـلـيل العـقـليّ (تأـيـيد الدـلـيل النـقـليّ)].

- الموت وحقـيقـته، البرـزـخ، المعـاد [الـدـلـيل النـقـلي]

- إـمـكـانـ المـعـاد [الـدـلـيل العـقـليّ وـالتـجـريـبيّ]

- إـثـبـاتـ المـعـاد [الـدـلـيل العـقـليّ وـالـنـقـليّ]

- العلاقة بين الدنيا والآخرة: -دور الإيمـان والـكـفـر في السـعـادـة وـالـشـقـاء الـأـخـرـوـيـ، -دور الـأـعـمـال في السـعـادـة وـالـشـقـاء الـأـخـرـوـيـين [الـدـلـيل النـقـليّ وـغـيرـه].

- المعـاد الجـسـمـاني [الـدـلـيل العـقـليّ وـالـدـلـيل النـقـليّ].

سـكـراتـ الموـت، عـذـابـ القـبـر، سـؤـالـ القـبـر، الـحـشـر، الـمـيزـان، الـشـفـاعـة، الـصـراـط،

الجنة، الجحيم، الأعراف، المخلدون في النار، مرتكب الكبيرة في القيامة، فسوق أو كفر مرتكب الكبيرة، التوبة، العفو، الوعد والوعيد [الدليل النقلي].

لقد اشتمل البيان أعلاه على أهم الأصول والفروع الاعتقادية، وأهم الأبحاث الكلامية، بالإضافة إلى مصادرها أو طرق معرفتها^[١]. وعلى الرغم من عدم الحاجة إلى المعرفة التفصيلية بكل واحد من الأصول المذكورة، ويمكن الاكتفاء بالاعتقاد الإجمالي بها، إلا أنه يجب الالتفات -في الحصول على المعرفة والاعتقاد الإجمالي- إلى نوع الدليل الذي يمكن توظيفه، وعدم التمسك بأي مصدر كان، فحيث يكون الموضع موضع جريان الدليل النقلي، يجب البحث في ذلك الحقل بالأسلوب النقلي، ولا ينبغي الاستناد هناك إلى الدليل العقلي، وذلك في الموارد ما وراء العقلية، من قبيل: خصائص يوم القيمة، والبرزخ، والقبر، والموت، والجنة، والنار، وتعيين وتنصيب الأئمة العصومين عليهم السلام واجتباء الأنبياء عليهم السلام ونظائر ذلك.

ثانيًا: الآراء البديلة

في قبال الرأي الذي تحدّثنا عنه حتى الآن ورسمنا نموذجًا بيانياً لخارطته، يوجد رأيان آخران قد تم بيانهما أيضًا، وهما:

١ - العقل بوصفه ميزانًا للدين

إنّ من بين الآراء التي يتم طرحها في قبال رأي عموم المفكّرين من المسلمين، هو أنّ العقل ميزان الدين؛ بمعنى أنّ الأمور التي يؤيّدها العقل، ويمكّنه أن يقيم الدليل على صحتها، تمثل أجزاء الدين، وأما الأمور الأخرى التي تنسب إلى الدين، فإنّها إن قام العقل برفضها ولم يصادق على تحقّقها، فإنّها لن تكون من

[١] - انظر: الفيض الكاشاني، الملا محسن، علم اليقين في أصول الدين، ج ٢-٣؛ شبر، عبد الله، حق اليقين، السبورى، الفاضل المقداد، الطوسي، نصير الدين، كشف المراد في شرح تبريد الاعتقاد، اليزيدي، محمد تقى مصباح، خداشناسى، جهان شناسى و انسان شناس (معرفة الله ومعرفة الكون ومعرفة الإنسان)، المطهرى، مرتضى، مجموعة آثار (الأعمال الكاملة)، ج ٤-٥.

الدين، وحتى الأمور التي تعتبر فوق العقل، لها مثل هذا الحكم أيضاً. وعليه، فإنّ الأمور التي تكون معتبرةً في الدين، وتُعدّ من أجزاءه، هي تلك التي يصادق العقل على صحتها فقط.

إنّ بحث جذور هذه الرؤية في حد ذاته يحتاج إلى دراسة مستقلّة وموسعة، وتنسب هذه الرؤية في بعض الأحيان إلى علماء من أمثال: ابن زكريا الرازى^[١]، ولكن ثمة شكّ قويّ في صحة هذه النسبة، وعلى كلّ حال، لا شكّ في أنّ الرأي مطروح حالياً بين المسلمين، بل إنّ نظير هذا الرأي المذكور أعلاه، أو مصداقه الواضح كان شائعاً في حقل أحكام الدين في العقد الرابع والخامس على نطاق واسع؛ وهو الرأي الذي كان يؤكّد على نوع من العلمانية المفرطة، والذي كان يسعى إلى عقلنة جميع الأحكام الإلهية على أساس نظريات وفرضيات غير ثابتة ومختلف عليها في العلوم التجريبية، من ذلك بيان علة تطهير النجاسة بهاء الكفر - على سبيل المثال - أو علة تشريع الغسل، وما إلى ذلك من طريق العلوم التجريبية ومعطياتها. إنّ هذه الرؤية تبثق عن اتجاه شاع في الغرب باسم الترجمة «العلمية»^[٢]. وإنّ هذه العلمانية كانت مطروحة عندهم بشكل وأخر أيضاً، ولا تزال سارية إلى عصرنا هذا. وبطبيعة الحال، فإنّ هذه الترجمة العلمية تظهر في الغرب على صورة قبيحة، ويتمّ - في العادة - اتخاذ مواقف حانقة في إطار ردّ الفعل تجاه هذه الترجمة.

وعلى كلّ حال، فإنّ هذا الرأي القراءات المتنوعة المبنية عنها، قد نشأت من

[١] - أبو بكر محمد بن يحيى بن زكريا الرازى (٩٦٤-٩٢٣ م): طبيب وكيميائى وفيلسوف ورياضي مسلم، ينتمي إلى العصر الذهبي للعلوم، وقد وصفته سغرييد هونكه في كتابها (شمس العرب تسقط على الغرب) بقولها: (أعظم أطباء الإنسانية على الإطلاق)، إذ ألف كتاب (الحاوى في الطب)، الذي كان يضمّ كلّ المعارف الطبية منذ أيام الإغريق حتى عام ٩٢٥ م، وظلّ هذا الكتاب هو المرجع الرئيس في علم الطب على مدى أربعة قرون بعد ذلك التاريخ. (المغرب).

[٢] - الترجمة العلمية (Scientism): طريقة العلماء ومذاهبهم المميزة، والقول إنّ طرائق العلوم الطبيعية يجب أن تصطنع في جميع حقول المعرفة.

نوع خاصٌ من الرؤية العقلانية المفرطة في علم المعرفة، وسوف تكون لنا عودة إلى هذه الترعة.

٢ - العقل بوصفه أداة للدين

إنَّ بعض العلماء المسلمين الذين قالوا باعتبار العقل، قد عمدوا إلى تحديد اعتبار العقل والمعارف العقلية وأدلةها بإثبات حججية قول الموصوم بِاللَّهِ وفعله. إنَّ دور العقل في الدين من وجهة نظرهم إنَّما يقتصر على حدود إثبات وجود الله، ونبوَّة النبي الأكرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ورسالته، وإماماة الأنبياء الموصومين الاثني عشر بِاللَّهِ، وعصمة وحججية قول فعل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وخلفائه الموصومين بِاللَّهِ، وعندما يتنهى العقل من هذه المهمَّة، لا يعود له دور آخر. إنَّ العقل بمنزلة الآلة والوسيلة التي تُتَّخذُها للقيام بعمل أو إنجاز مهمَّة ما؛ فهو بمثابة المفتاح الذي تفتح به باب الحزنَة، وما أن يتم لك فتح الباب حتى تكون مهمَّة المفتاح قد انتهت، ويجب إخراجه ووضعه في الجيب أو الدُّرُج، ويتم بعد ذلك تركيز الاهتمام على محتويات الحزنَة، فما أن يتم إثبات اعتبار الكتاب -الذي هو عبارة عن وحي الله- والسنة الحاكية عن قول الموصوم وفعله وتقريره بواسطة العقل، حتى يكون الدور الآلي للعقل قد شارف على الانتهاء، ويبقى بعد ذلك -مثل أي آلة أو وسيلة أخرى- عديم الدور والفائدة. وهنا يمكن لنا -من خلال التمسك بالكتاب والسنة والقرآن والروايات المأثورة عن الموصومين بِاللَّهِ- أن نصل إلى المعارف الدينية. إنَّ العقل ليس له أي دور في الكشف عن هذا المحتوى. ومن هنا، فإنَّ حدود دائرة اعتبار العقل تقف عند هذا الحد، ولا تذهب إلى أبعد من ذلك.

ومن بين المفكّرين الشيعة، ذهب المعتدلون من أتباع المدرسة التفكيكية إلى اختيار هذا الرأي بشأن العقل، ولا بدّ من التذكير بأنَّ أنصار المذهب التفكيكي يختلفون في آرائهم إلى حدٍ كبير، ومن بينهم من يذهب في هذا الرأي إلى غاية التطرف، بيد أنَّ المعتدلين منهم قد قبلوا بنظرية العقل بوصفه آلة ووسيلة.

وبطبيعة الحال، فإنّ هذا الدور هو غير الدور الآلي الآخر الذي يمكن تصوّره بشأن العقل أيضًا، وهو فهم الكتاب والسنّة. إنّ أداة عملية فهم النص هي القوّة الإدراكية للعقل، ولهذه القوّة بدورها دور الآلة والوسيلة البحتة في فهم الكتاب والسنّة، ويجب أن يتمّ فيها اجتناب التدخل الاستقلالي في عملية الفهم.

وعلى كلّ حال، فإنّ المدرسة التفكيكية تمثّل رؤية معاصرة، وتمارس التنظير في هذا الحقل، ولا تخظى بجذور تاريخيّة ضاربة في القدم، ويمكن العثور على جذورها التاريخيّة بين الأخباريّين، فإذا كان مؤسّس المدرسة الأخباريّة هو المحدث محمد أمين الأسترابادي، عندها سوف تعود الجذور التاريخيّة لهذا الرأي إلى القرن الحادي عشر للهجرة. لقد أثر المحدث الأسترابادي في بعض معاصريه، وقد استمرّ هذا التأثير بعده إلى عدّة عقود، وكان السيد نعمة الله الجزائريّ من بين الذين كانوا يدينون له بالولاء، وقد اقتبس في الكثير من آرائه من المنهج الفكريّ للأسترابادي، كما أنه والأسترابادي قد كانا لهما تأثير ملحوظ على بعض المعتدلين من العلماء الأخباريّين من أمثال الشيخ يوسف البحرياني، وحتى الفيض الكاشانيّ الذي كان معاصرًا للشيخ الأسترابادي وكان له معه بعض اللقاءات، قد تأثر به في علم الأصول أيضًا. وقد صرّح الفيض الكاشاني بذلك وأقرّ بهذا التأثير. وبطبيعة الحال، فإنّ الفيض الكاشاني قد قام بتعديل آرائه، وعمد إلى إصلاح تلك الآراء حتّى في علم الأصول أيضًا. إنّ التماهي الأهمّ بين الفيض الكاشاني والأخباريّين يكمن في نفيه لعلم الأصول وتأسيس علم قائم على العقل لمعرفة أحكام الدين^[١].

وعلى كلّ حال، فإنّ الشخصيّات البارزة في المدرسة الأخباريّة، من أمثل: الشيخ محمد أمين الأسترابادي، والسيد نعمة الله الجزائريّ، والشيخ يوسف البحريانيّ، قد أنكروا بالإضافة إلى حقل الأحكام ومعرفة ملائكتها، أنكروا دور العقل حتّى في الحقول الأخرى أيضًا، وقد نسبوا لهذا المسلك والمنهج إلى المشهور،

[١] - انظر: الفيض الكاشاني، الملاّ محسن، الحقّ المبين، ص ١٢؛ الفيض الكاشاني، الملاّ محسن، الأصول الأصلية، ص ١٤٦.

وقالوا إنّ المشهور يقدّمون الدليل العقليّ ويستندون إليه عند حدوث التّعارض بين الدليل العقليّ والدليل النقيليّ، ويقومون بتأويل الدليل النقيليّ في ضوء ذلك الدليل العقليّ، أو يطرحوه بالكامل ويُعرِضون عنه؛ وهو أسلوب شائع عندهم في الكلام والعقائد وفي الفقه أيضًا، ولكنّهم أنفسهم رفضوا هذا المنهج. إنّ الجمع بين آراء كُلّ واحد منهم -فضلاً عن جميعهم- في غاية الصّعوبة، حيث إنّ بعض عباراتهم تشكيّ في اعتبار العقل بشكل واضح؛ من قبيل الاستدلال الذي يقيمه السيد نعمة الله الجزائري في نقد العقل^[١]. ويمكن العثور على عبارات أخرى تذهب صراحة إلى القول بأنّ اعتبار العقل أمر مفروغ منه، وحتى السيد نعمة الله الجزائري -الذي تقدّم ذكر إشكاله على اعتبار العقل- قال في إشكال له: «إذن أين حدود العقل؟»^[٢] إنّ بيان هذا السؤال والجواب في كلماته، يعكس بوضوح أنّه ليس في مقام نفي اعتبار العقل وإنكار الحكم العقليّ، وإنّما كُلّ كلامه متّجه إلى حالة وقوع التّعارض بين العقل والدين. وعلى كُلّ حال، فإنّ كلام البحرياني يدلّ بوضوح ويؤكّد بشكل صريح على اعتبار العقل، وإنّ الذي هو بصدّ نفيه وإنكاره إنّما هو تدخل العقل في دائرة الأحكام ومعرفة ملائكتها، واعتبار مطلق العقل في باب التّعارض بين أحكام العقل والنقل، بل إنّه يصرّح بأنّ العقل حجّة وشريعة باطنية. ويمكن بيان رأيه -الذي يقدّمه بعد نقل مطلب لكلام السيد نعمة الله الجزائري، والاستناد إلى كلام الفخر الرازي ويصحّح مفاد كلاميْن-

باختصار وبشكل دقيق على النحو الآتي:

أ- إنّه لا شكّ في اعتبار العقل الفطريّ السليم، وكونه موافقاً للشرع، بل هو حجّة باطنية. وبطبيعة الحال، فإنّ هذا الاعتبار يبقى على حاله إلى حين استشارة الدوافع الخاطئة، من قبيل: حبّ الجاه، والعصبية، والأوهام الفاسدة واستحواذها على هذه الفطرة، وبالنّظر إلى القرائن الموجودة في كلامه، وكذلك استناده إلى

[١]- انظر: البحرياني، يوسف، الحدائق الناضرة، م.س، ج ١، ص ١٢٧-١٢٨.

[٢]- انظر: م.ن.

أقوال الآخرين، يتضح أنّ مراده من العقل هو المدركات العقلية -الأعمّ من البديهيّة والنظريّة- وهو يرى أنّ هذه المدركات معتبرة، وأنّ الكتاب والسنة قد أشادا بالعقل بهذا المعنى وبهذه المدركات.

ب- إنّ الدين وأحكامه قابلة للتقسيم إلى قسمين، وهما: الأحكام التوفيقية، والأحكام غير التوفيقية. وإنّ مراده من الأحكام التوفيقية، هي تلك الأحكام الدينية التي لا يمكن فهمها وإدراكتها إلّا من طريق الأدلة النقلية، ومن طريق أقوال النبيّ الأكرم ﷺ والإمامين عليهم السلام.

ت- إنّ العقل غير معترض في حقل الفقه؛ وذلك لأنّه بالإضافة إلى قابلية وقوعه في الخطأ، أو إمكان أن يمتزج بالكثير من الدوافع الخاطئة، يمكن رفض التمسّك بالعقل في الفقه من طرق أخرى، وهي أنّ الأحكام الفقهية -الأعمّ من العبادات والمعاملات- توفيقيّة، وتقوم على بيان الشارع. توجد الكثير من الروايات المتواترة التي تدلّ على أنّه لا يمكن الاستناد في هذا الحقل إلّا على الدليل النقلاني الحاكى عن قول المعصوم عليه السلام، وفي حالة عدم الحصول على كلام المعصوم عليه السلام، يجب العمل بالاحتياط؛ إذ لا جدوى من العقل في هذا الحقل، ويبقى عاجزاً عن إدراك أحكام الدين، ولو كان بمقدور العقل أن يصل إلى هذه الأحكام على نحو الاستقلال، فسوف يبطل إرسال الأنبياء عليهم السلام، ويكون إنزال الكتب السماوية عبثاً.

ث- وفي الختام، يتعرّض إلى بيان الموارد أو الحقول التي يكون العقل فيها مجدّياً، وقد عمد إلى تحديد تلك الموارد. وأثناء البحث، يُيّزن الصور المتنوّعة للتعارض بين الأدلة العقلية والأدلة النقلية، ويطرح ما يرتئيه من حلول. وبطبيعة الحال، فإنّ المسألة الأخيرة تتناسب مع بحث تعارض المعرف الدينية وغير الدينية، ومن المناسب ملاحظة هذا الحلّ هناك أيضاً. وخلاصة رأيه هي أنّه لا يمكن التعرّف بواسطة العقل على الأحكام التوفيقية للدين ولملائكتها، وأمّا في مورد الأمور غير

التوقيفية، فيكون حكم العقل -الأعمّ من البدائي والنظري- معتبراً؛ وذلك -بطبيعة الحال- ما لم يتعارض مع الدليل النقلي. وأمّا إذا وقع مثل هذا التعارض، فيمكن في هذه الحالة تصور وجودة متعددة، ويكون الدليل العقلي المؤيد هنا بالدليل النقلي متقدماً. وفي الحقيقة، فإنّ كلامه يعني آنّه في موارد تعارض الأدلة النقلية مع الأدلة العقلية (أو الأدلة العقلية مع الأدلة النقلية والأدلة العقلية) يجب تقديم الأدلة النقلية^[١].

وقد ذكر المحدث الجزائري هذا الرأي بشكل صريح، حيث إنّه بعد فصله القضايا البدائية عن القضايا النظرية، قال إنّ الحاكم في البدائيات هو العقل، وفي مورد القضايا النظرية يقول إنّ الدليل النقلي إذا كان موافقاً لها، يكون متقدماً على الدليل النقلي المعارض لها، وإذا تعارض الدليل العقلي والنقلي، يكون الدليل النقلي هو المقدم^[٢].

والحاصل أنّ أنصار الرأيين البدلين بدورهم يؤكّدون -في بحث مساحة العقل- على اعتبار العقل في الجملة أيضاً. كما أنّ اعتبار العقل غير قابل للشك والتردد من وجهة نظر الأخباريين والأنصار المعتدلين للمدرسة التفكيكية، بل تمّ اعتبار هذا المصدر بوصفه حجّة باطنية. وعليه فإنّ دور العقل الوحد من وجهة نظرهم هو أن يضع يد الإنسان في يد الموصوم^{بـالله}، وبعد ذلك فإنّ كلام الموصوم^{بـالله} وفعله، هو الذي يجب أن يكون المثال والنموذج الذي يجب أن يحتذى به ويجب اتّباعه. ومن هنا، فإنهما يرون أنّ المعتبر في الفقه والأحكام العملية -من بين المصادر الأربع- هو الكتاب والسنّة فقط. وعلاوة على ذلك، فإنهما يؤكّدون على وجوب اجتناب تشخيص أحكامهما وملاكاتها عن طريق

[١] - انظر: البحرياني، يوسف، المذاق الناضرة، م.س، ج ١، صص ١٢٦-١٣١؛ الأنصاري، مرتضى: فرائد الأصول، مبحث القطع، التبييه الثاني، ج ١، صص ٥١-٦٣.

[٢] - انظر: الجزائري، نعمة الله، شرح التهذيب، ص ٤٧ (نقلًا عن: الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، م.س، ج ١، ص ٥٤؛ البحرياني، يوسف، المذاق الناضرة، م.س، ج ١، ص ١٢٧).

العقل، وكذلك يرون بعض القيود التي يجب وضعها على استخدام العقل في حقل العقائد أيضاً.

وبالإضافة إلى الأخباريين وأصحاب المدرسة التفكيكية، يذهب الكثير من العلماء والفقيرين إلى التأكيد على هذه النقطة، وهي وجوب اجتناب مجادلات المتكلمين، فلا يمكن العثور على شخص واحد آمن بسبب طرقة المجلدة. وبعبارة أخرى، إنَّ الذين ينفقون أعمارهم في هذا الطريق لا يصلون إلى شيء مفيد، وإنَّ أدلةَهم لا تُفيد العلم واليقين؛ وبذلك فإنَّ الذين يقضون أعمارهم في هذا الطريق، لا يصلون إلى اليقين، ناهيك عن الشخص الذين يسعى إلى مجرد ترسیخ مبانيه الاعتقادية، وتحكيم معتقداته على المدى الزمني القصير من طريق الأدلة العقلية، أو يروم إقامتها على أساسها. وهذه هي النقطة التي أشار إليها الفيض الكاشاني^[١]، وأبو حامد الغزالي^[٢]، وصدر المتألهين الشيرازي^[٣]، والشيخ مرتضى الأنصارى^[٤]، والكثير من العلماء البارزين في العلوم الإسلامية العقلية والنقلية. وفي الوقت نفسه، فإنَّ صدر المتألهين والفيض الكاشاني، وأضرابهما من العلماء، بدلاً من المجادلات الكلامية، يؤكّدون على الإقبال نحو العقل المهيدي أو التعا ضد بين العقل والشرع، ويقترحون مثل هذه الطريقة في الاستناد على المعتقدات الدينية وجعلها هي المبني^[٥].

[١] - انظر: الفيض الكاشاني، الملا محسن، المحة البيضاء في تهذيب الإحياء، ج ١، ص ٢٦٩-٢٧٠؛ الفيض الكاشاني، الملا محسن، علم اليقين في أصول الدين، ج ١، ص ٣-٤.

[٢] - انظر: الغزالى، محمد، إحياء العلوم، نقاً عن: الفيض الكاشاني، الملا محسن، المحة البيضاء، صص ٢٦٩-٢٩٥.

[٣] - انظر: صدر المتألهين الشيرازي، محمد، شرح أصول الكافي، ج ٢، ص ٣٨٧-٣٨٩.

[٤] - انظر: الأنصارى، مرتضى، فرائد الأصول، م.س، ج ١، ص ١٧٥-١٧٦.

[٥] - انظر: صدر المتألهين الشيرازي، محمد، م.س، ج ٢، صص ٣٨٧-٣٨٩؛ الفيض الكاشاني، الملا محسن، الحق المبين، م.س، ص ٧؛ الفيض الكاشاني، الملا محسن، علم اليقين في أصول الدين، م.س، ج ١، صص ٤-٢.

يبدو أنّ واحداً من أهمّ الأسباب التي دعت إلى التأكيد على تجنب تعلم الكلام ومنع المتكلّمين من الجدل الكلاميّ هو أنّ الكثير من المتكلّمين لا يتحلّون بالعمق والتبّحّر الكافي في المسائل العقلية، ومن هنا فقد تسبيّوا بوقوع الكثير من المشاكل في هذا المجال؛ وأمّا الذين يراعون منطق الاستدلال، ويُتقنون الأسلوب الصحيح للتحقيق في العلوم السابقة واللاحقة، ويمكنهم أن يكتبوا جماح الانفعالات العاطفية بشكل متعارف، فإنّهم يستطيعون -من طريق البراهين التي يتمّ فيها إثراز المعايير المنطقية والمعرفية بشكل دقيق- أن يصلوا إلى الحقيقة.

إنّه كلام صحيح ومحقّ أن يُقال إنّ المجادلات الكلامية -نظير الأساليب التي كانت متداولة في عصر أبي حامد الغزالي- تمنع الإنسان من الوصول إلى الحقيقة والحصول على العلم، بل وتُبعده عنها كذلك. وإنّ هذا النوع من المجادلات غير المبرهنة تدفع بالإنسان نحو منحدراتٍ خطيرةٍ، وتضعه على شفير هاوية سحيقة. إنّ الإنسان كما يستطيع العمل على توظيف قوّته الخيالية وبناء الصور الوهميّة، يستطيع كذلك أن يعمل على توظيف الكثير من المغالطات، ويعمل بذلك على إرباك ذهنه وأذهان الآخرين أيضًا. وإنّ هذا النوع من التشويش والإرباك أو الدور، يعدّ واحداً من فنون ذهن الإنسان وقدرته على التخييل. كما أنّ الإنسان بمقدوره -من خلال التركيب بين الصور والمفاهيم- أن يصنع مفاهيم ليس لها وجود على أرض الواقع، من قبيل: جبل من ذهب، أو بحر من زئبق، وما إلى ذلك، وكذلك يمكنه من خلال التركيب بين القضايا والمقدّمات أن يصوغ أدلة مقنعة أو استدلالات شبه برهانية، ويشغل بها عدداً كبيراً من الناس. وهنا تأتي ضرورة الاستناد إلى البرهان بدلاً من التعويل على هذا النوع من الاستدلالات الواهية، والسقوط في مثل هذه الهاوية.

إنّ العقل يأخذ بأيدينا بواسطة البرهان ويرشدنا إلى المعرفة اليقينية، وفي هذا السياق، من المهمّ أن نعمل على اختبار الأدلة المعروضة، وأن نُبادر إلى

تقويمها على أساس المعايير المنطقية والمعرفية مرّة ومرّتين وثلاث مرات. فلو كان الاستدلال بلاحظ المحتوى والمقادمات يقينياً، وأمكن إرجاعه إلى عدد من الأصول البدئية، وكان من حيث الشكل بدئياً أو يمكن إرجاعه إلى البدئي، فسوف تكون نتيجته صادقة لا محالة. بيد أن المشكلة في البين هي أن بعض العلماء لا يراغون هذا النوع من الأساليب المعرفية. من ذلك -على سبيل المثال- أنه ليس لدينا على طول التاريخ مفكّر قام باختبار استدلالاته على أساس المعيار المعرفي والأساليب المنطقية، وعمل على مراعاة مبدأ إرجاع النظري إلى البدئي، فإذا ما استثنينا هندسة إقليدس، هل هناك علم قام برعاية هذه القواعد؟ أفلست الفلسفة الإسلامية مشحونة بالقضايا اللاحقة أو -بتعبير أدق- المشوبة بهذا النوع من القضايا؟ لم يتمّ اتخاذ الفرضيات العلمية / التجريبية بوصفها أساساً لبعض المبني الفلسفية؟ لماذا لم يتم التمايز في الفلسفة الإسلامية بين الاستدلالات السابقة واللاحقة؟ ولماذا لم يتم إرجاع الاستدلالات -المقدمة بأسلوب شبه هندسي- إلى البدئيات؟

يبدو من الضروري بدلاً من الاتجاه الكلامي والتعلق بجدل المتكلمين، مواصلة أسلوب البرهان في فروع واتجاهات الفلسفة وسائر العلوم العقلية، وأن تتأمل في البراهين المقادمة مررتين وثلاث مرات، وأن نعمل على تقييد مقدماتها وأشكالها، وفصل المقدادات اللاحقة عن المقدادات السابقة، والعمل بعد ذلك -من خلال النّظر في القواعد الصورية للاستدلال والأصول المنطقية والمعرفية للمحتوى- على تقويم تلك الأدلة. يجب أن يتم العمل على تعليم ثقافة إرجاع النظري إلى البدئي في معرفة الله والوجود وسائر العلوم المشابهة الأخرى، وتقديم أبحاث من هذا النوع؛ وبذلك وفي ظل الظروف والشروط الاعتيادية -حيث يتم التغلب على الميول والعواطف والأهواء، والسيطرة على الغرائز والدّوافع الفاسدة، من قبيل: العصبية وحبّ الجاه والحسد وما إلى ذلك- يمكن للإنسان بواسطة عقله والأدلة العقلية بهذه الخصوصية -أي بالطريقة البرهانية، ومن دون الحاجة إلى

بذل الجهود المستمرة وإنفاق جميع العمر - من إيقاظ عقله الهاجع والمدفون داخل وجوده في مدة قصيرة. وبالتالي فإنه على الرغم من الازدهار الكبير الذي حققه العلوم العقلية منذ صدر الإسلام إلى يومنا هذا، إلا أنه قلما نجد بعض العلماء في مرحلة ما - باستثناء هندسة إقليدس - قد التفت إلى هذه النقطة، وهكذا هو الأمر في العالم الغربي، فإنه بشكل عام يجري على هذه الوتيرة أيضاً، فهم لا يختلفون عنّا كثيراً من هذه الناحية.

والحاصل هو أنّ هذه المقالة على الرغم من دفاعها عن الرأي الشائع، إلا أنها تؤكّد في الوقت نفسه على ضرورة اجتناب الوقوع في المغالطات الكلامية وما إلى ذلك، وأن نسعى بدلاً من ذلك إلى البحث عن الحقيقة، وأن نستند إلى الأدلة التي يتمّ إرجاعها إلى البديهيّات واليقينيات. فيجب أن لا ينصبّ جهد الباحث على التفسيرات الجدلية لإثبات تعاليم الدين التي يختارها، أو لإثبات المفاهيم التي تعجبه، وإنما عليه أن يكون بصدّد إثبات الحقيقة فقط، فإن اشتمل دين على خرافات، من قبيل: تجسّد الله، وموت ابن الله من أجل افتداء الناس وإسعادهم ومحو الخطيئة الأولى، ومصارعة النبيّ يعقوب مع الله، والتثليث، عليه أن يذعن بأنّ هذا الدين - رغم سماويّته - قد تعرّض للتحريف. وهنا يمكن الوصول إلى الحقيقة بعد رعاية الأصل المعرفيّ القائم على إرجاع النظريّات إلى البديهيّات، مع التحرّر من التزعّرات والرغبات وكبح جماح الشهوات أو السيطرة عليها.

ثالثاً: دور العوامل الخارجية في المعرفة

بالإضافة إلى تقويم الأدلة والمستندات في كلّ نظرية، يجب الالتفات إلى دور التوجّهات وتأثير الميول والأعمال على المعرفة أيضاً، وعلى كلّ من يُمارس عملية الاستدلال ويعمل على تقديم الأدلة الكلامية والفلسفية أن يحذر من التأثر بالاتجاهات والدوافع والحوافز الداخلية أو العوامل الخارجية، بل وعليه أن يحجم عنها بشكلٍ كامل. ومن هنا، فإنّ المنهج الصحيح في اختيار النظرية، يقوم على الأخلاق. ومن هذه الزاوية، فإنّ الأخلاق مقدمة على كلّ شيء، بما في ذلك المعرفة، ومن دون التقوى، يتمّ نسيان المسار الصحيح، وتستحوذ على الشخص الدوافع والعناصر غير العلمية، وإنّ هذا الحكم لا يقتصر على العلوم العقلية والمعارف التي تعمل على توظيف الأدلة العقلية السابقة واللاحقة، بل تشمل حتّى الأدلة النقلية والعلوم التي يقوم أسلوب التحقيق فيها على النقل أيضاً، فإنّ التوجّهات، والعقد، والنظريّات المقبولة، ونظائر ذلك، قد تترك تأثيرها في تحليل الأحداث التاريخية وتفسيرها، بل ومن المحتمل أن يفهم الباحث سندًا بشكل معكوس ومخالف للحقيقة والواقع، أو أن لا يرى السند على الرغم من وجوده ماثلاً أمام عينيه. وكمثال على ذلك، كان يوجد شخص في الماضي القريب قد تعرض إلى بحث وتحليل مسألة تاريخية، ولكنّه حيث كان متعلّقاً ببعض التيارات الكلامية ومتأثراً بنظريّاتهم؛ فقد استدلّ برواية من كتاب الكافي على نفي علم الإمام عليه السلام، وقال إنّ الإمام نفسه قد صرّح بأنّه لا يعلم الغيب؛ فكيف تسمحون لأنفسكم بادّعاء العلم الإلهي للأئمّة عليهم السلام؟ ومن الملفت أنّ الرواية كانت ثبتت عكس مدعاه. فإنّ الرواية تشتمل على قرينةٍ داخليةٍ ثبتت علم الإمام بشكلٍ صريح، وتوكّد أنّ الروايات الواردة في مقام نفي العلم عن الإمام عليه السلام، إنّما هي صادرة بداعي التقيّة؛ إذ كان هناك بعض الأشخاص الذين لا يستطيع الإمام أن يُبَيِّن الحقيقة بحرّيّة تامة بحضورهم، كذلك فإنّ هذا الباحث قد تمسّك بصدر الرواية الصادر بداعي التقيّة والذي يؤيد مذهبـه بحسب الظاهر، وتجاهل تتمّة

الرواية^[١]. أجل، إن الدوافع والأراء المختارة، والمنحازة، وحب وبغض الشخص لشيء، يعمي بصره، ويصمّ سمعه، ويجعل عقله مغلوبًا ومسيطرًا عليه من قبل ميله ورغباته. إن هذا النوع من الأمور يجعل دون الوصول إلى الحقيقة والواقع. ومن هنا، يجب الاهتمام في المعرفة بالعوامل الخارجية المؤثرة عليها، ودراسة دورها وتأثيرها، وحجم أو كيفية هذا التأثير.

رابعًا: أدلة اختيار الرؤية السائدة

يرد هنا سؤال آخر يقول: ما هو الدليل الذي نتمسّك به على اختيار الرؤية السائدة من بين الآراء المتنوعة في هذه المسألة؟ وما هي الشواهد التي تثبت وتؤكّد صحة هذه النظرية؟

يبدو أن طريقة حل هذه المسألة يكمن في أن نلقي نظرةً على القضايا أو المعرف الدينية، وبحث كل واحدة منها، وبأي طريقة يمكن تقويمها. من الواضح أنه لا يمكن تقويم جميع العلوم البشرية على أساس منهج واحد أو أسلوب واحد، بل إنّ تنوع القضايا يقتضي أن تكون أساليب التقويم والبحث متنوعة أيضًا؛ فإن طائفنة منها حيث تكون القضايا فيها من نوع القضايا السابقة يتم بحثها وتقويمها بواسطة العقل والدليل العقلي، وطائفنة منها بالدليل الحسي، وطائفنة ثالثة بواسطة الشهود والعلم الحضوري، وطائفنة رابعة بواسطة الدليل النقلي، وهكذا. وبالنظر إلى ما تقدم، وبسبب وحدة المصادر أو طرق المعرف الدينية وغير الدينية، فإن الطرق والأساليب التي يتم توظيفها في تقويم المعرف الدينية والتحقيق فيها، تتحد مع الطرق والأساليب التي يتم توظيفها في المعرف الأخرى. وإن لكل طائفنة من القضايا أسلوبها الخاص. ومن خلال استعمال الأسلوب الخاص بما يتناسب مع البحث والتحقيق في كل نوع من أنواع القضايا، يمكن الوصول إلى التبيّنة الصحيحة، والحصول على المعرفة الصائبة. ييد أن هذا الكلام لا يستلزم

[١] - انظر: الكليني، محمد بن يعقوب: الأصول من الكافي، ج ١، ص ٢٥٧.

أن يتم تحديد معرفة طائفة من القضايا على مصدر واحد فقط، بل يمكن التعرّف على بعض القضايا أو المعارف الدينية من طرق عدّة. من ذلك -على سبيل المثال- أنّ قضيّة (إن الله موجود) يمكن التعرّف عليها من طريق العلم الحضوري، كما يمكن التعرّف عليها من طريق العقل والدليل العقلي أيضًا. أو أصل المعاد، حيث يمكن إثباته بواسطة الدليل العقلي، ويمكن إثباته بواسطة الدليل النقلي أيضًا؛ وبعض القضايا لا يمكن التعرّف عليها إلا من مصدر واحد فقط. ومن خلال الرّجوع إلى البيان السابق الذي شمل أهمّ الأصول والفروع الاعتقاديّة، وأهمّ الأبحاث الكلاميّة، يمكن تشخيص هذه الطائفة من القضايا بوضوح.

الخاتمة

إن البحث في الدين ومعرفة مضامينه المتّنّعة، لا يتمّ بأسلوب واحد، فهنالك طائفة من القضايا الدينية يتم التعرّف عليها بواسطة الأسلوب العقليّ، وبعضها بواسطة الأسلوب التجرييّ والحسّيّ، وبعضها بواسطة الأسلوب النقيليّ، وبعضها الآخر بواسطة الأسلوب العقليّ والنقيليّ. يُضاف إلى ذلك أنه يمكن التعرّف على بعض أبعاد الدين بواسطة المصدر والمنهج التلفيقيّ أيضًا. من ذلك - على سبيل المثال - خصائص البرزخ، ويوم القيامة، وكلّ واحد من الأنبياء وخلفائهم، والأحكام التوقيقية، لا يمكن التعرّف عليها بالأسلوب العقليّ، وإن معرفة هذه الأمور بالنسبة إلى الناس العاديين تكون ممكّنةً عن طريق المصدر التلفيقيّ، وبعد إثبات عصمة النبيّ والإمام وحصول هذه الوجودات المقدّسة على مصادر خاصة، من قبيل: الوحي والإلهام، والقول نتيجة لذلك باعتبار أقواهم وأفعالهم، فإنّه من خلال سماع كلامهم أو مشاهدة سلوكهم في عصر حضورهم، والأدلة القليلة الحاكية عن أقواهم وأفعالهم، يمكن الاستناد إلى كلامهم وإلى أفعالهم، والحصول بذلك على الكثير من المعارف الدينية. إن التعرّف على أجزاء من الدين إنّما تكون ممكّنة بهذه الطريقة وهذا الأسلوب فقط.

وبالإضافة إلى هذا الدليل، يمكن الوصول -من خلال الرجوع إلى النصوص الإسلامية- إلى الكثير من الأدلة الدينية على الرؤية الشائعة، وفي هذه النصوص، تم الاستناد إلى العقل في حقله الخاص، كما تم الاستناد إلى سائر المصادر الأخرى في المعرفة الدينية أيضًا. والرواية المذكورة سابقًا تمثل واحدةً من الأمثلة الواضحة على هذه الطائفة من الأدلة، وإن تقطيعها وتبويتها ودراستها التفصيلية تحتاج إلى مجال آخر. وبطبيعة الحال، لا ينبغي أن يذهب بنا التصور إلى عدم إمكان التمسّك في هذا البحث بالأدلة الدينية الداخلية؛ وذلك لأنّ هذا النوع من الأدلة يبيّن موقف الإسلام في هذه المسألة بشكل واضح، ويعمل على توضيح رأي هذا المذهب بما لا غبار عليه.

قائمة المصادر والمراجع

١. الأنصاري، الشيخ مرتضى، فرائد الأصول، لا.ط، قم، نشر المصطفوي، د.ت.
٢. البحرياني، يوسف، الحدائق الناضرة، تحقيق: محمد تقى الإيروانى، لا.ط، قم، مؤسسة النشر الإسلاميّ، د.ت.
٣. السيوري، الفاضل المقداد، اللوامع الإلهية، تبريز، ١٣٩٦هـ.
٤. الطوسي، نصير الدين، كشف المراد في شرح تحريف الاعتقاد، سير: الحسن بن يوسف الحلي، لا.ط، قم، نشر المصطفوي، د.ت.
٥. الفيض الكاشاني، الملا محسن، الأصول الأصلية، سازمان چاپ دانشگاه، طهران، ١٣٤٩هـ-ش.
٦. الفيض الكاشاني، الملا محسن، الحق المبين، سازمان چاپ دانشگاه، طهران، ١٣٤٩هـ-ش.
٧. الفيض الكاشاني، الملا محسن، المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء، ط٢، قم، دفتر انتشارات إسلامي، د.ت.
٨. الفيض الكاشاني، الملا محسن، علم اليقين في أصول الدين، لا.ط، قم، نشر بيدار، ١٣٥٨هـ-ش.
٩. الكليني، محمد بن يعقوب، الأصول من الكافي، ط٤، بيروت، دار صعب، ١٤٠١هـ.
١٠. المطهري، مرتضى، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ط٩، قم، انتشارات صدرا، ١٣٧٩هـ-ش.
١١. الميرداماد، محمد باقر، القبسات، طهران، انتشارات جامعة طهران، ١٣٦٧هـ-ش.
١٢. البزدي، محمد تقى مصباح، خداشناسی، جهان شناسی و انسان شناس (معرفة الله ومعرفة الكون ومعرفة الإنسان)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ١٣٨٦هـ-ش.
١٣. حسين زاده، محمد، درآمدی به معرفت شناسی و مبانی معرفت دینی (مدخل إلى

الأبستمولوجيا وأسس المعرفة الدينية، طبعة جديدة منقحة، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵ هـ ش.

١٤. حسين زاده، محمد، منابع معرفت (مصادر المعرفة)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶ هـ ش.

١٥. شبر، عبد الله، حق اليقين، لا.ط، طهران، نشر أعلمی، د.ت.

**الفصل الثاني:
النص
والعلوم الإسلامية**

مفهوم النص الديني ومركزيته في العلوم الإسلامية

[١] السيد هشام إبراهيم أبو هاشم

مقدمة

يشغل النص مساحةً عظيمةً ومؤثرةً في حياة البشرية، فهو من أهم جسور التواصل والبناء الحضاري، ومن دونه لم يكن للإنسان أن يخطو خطواتٍ مهمّةً في مراكمه فكره، وتوظيف خياله، وحفظ تاريخه بما فيه من أحداث، وثقافات، وأدب، وأديان، وتجارب، وألام، وإنجازات.

وغير خافٍ على أحد المكانة الحساسة التي يشغلها النص الديني تحديداً في حياة المجتمعات وفي بناء الثقافية. وبسبب تأثيره الكبير تاريخياً، ومحافظته على قوّة حضوره إلى زماننا هذا، صار النص الديني، ومن ضمنه النص الديني الإسلامي، واقعاً تحت العديد من مجاهر البحث، ومشارط النقد. ولهذا تكمن أهميّة البحث حول النص الديني في أنه أضحت يطال حيزاً مهماً من مساحة الفكر الإنساني المعاصر.

ويحتل النص القرآني مركز الصدارة في التأثير والمكانة ضمن دائرة النصوص

[١]-أستاذ في الحوزة العلمية لبنان.

الدينية الإسلامية، فهو المنهج الإلهي الذي قدمه الإسلام للبشرية، والذي من خلال حضوره القوي بربت الحضارة الإسلامية في العديد من الحقب الزمنية، كحضارة قوية وفاعلة تتسلح بدين يحمل رؤية شاملة، ويقدم شريعةً وقيمةً خالدة ستبقى إلى قيام الساعة.

ويدور حول القرآن ويحتفظ به مجموعةً ضخمةً من المنقول الروائي، الذي تناهى دوره ليصبح وازناً في عملية إنتاج المعرفة الدينية، خصوصاً أنّ وظيفته الأساس كانت منذ عصر الدعوة الأولى هي التفصيل والتفسير والتوسيعة في قبال التكثيف والتأصيل الذي ميز كتاب الله. وأهمية الدور الذي يقوم به المنقول الروائي تجعل من المستحيل استبعاده حين إجراء أي دراسة على النصّ الديني في الإسلام.

إنّ هدف الدراسات المنهجية القائمة على النصّ ينحو نحو تطوير تعاملنا مع هذه الوسيلة التي تنامت أهميتها باطراد منذ النصف الأول من القرن العشرين^[١]؛ لما لها من دور في نقل الأفكار والمفاهيم وتطوير الاتصال اللغوي بين البشر وتحسينه، وإذا كان من الضروري تنقية طريقة استخدامها لها بشكل مستمر لتحقيق أفضل استفادة من اللغة، ولكن علينا أن نكون حذرين من الجنوح نحو أدوات ومناهج غير مناسبة، بحيث نقوم بإسقاطها على نصوصنا الدينية فنظلمها ونظلم أنفسنا معها. وهذا ما يجعل الاطلاع على بعض المقدمات المتعلقة بالنصّ الديني الإسلامي أمراً لازماً؛ كونه يوضح لنا الكثير من معالمه وحيثياته وخصوصياته قبل أن نخطو أي خطوات بحثية تجاهه.

بناء على ما تقدّم، نسعى في هذا البحث إلى تسلیط الضوء حول مفهوم النصّ الديني ومركزيته في العلوم الإسلامية، ودوره ومميزاته وظروف تكوّنه. لذلك

[١] الكلام هنا عن تصاعد التركيز على هذا النوع من الأبحاث في الميدان الفكري الغربي، وإلا فإنّ جهود المسلمين في مجال التعامل مع النصوص قديمة ومهمة، ولا تقتصر على علم واحد، حيث تشمل علوم المعاني والبيان والبداع وما يختلف بها من دراسات، ومباحث الألفاظ في أصول الفقه.

توزّع البحث على أربعة مطالب جاءت كالتالي:

أولاً: النص الديني: المفهوم والتقوين والمنزلة

ثانياً: أنواع النص الديني ووظائفه وتأثيراته

ثالثاً: محورية النص في العلوم الإسلامية

رابعاً: أسس فهم النص الديني

أولاً: النص الديني: المفهوم والتقوين والمنزلة

١ - النص في اللغة والمعجم

لكلمة «نص» دلالات متعددة في معاجم اللغة العربية، فمن معانيها ما ورد عن ابن منظور: «النص: رفع الشيء. نص الحديث ينصله نصاً: رفعه. وكل ما أظهر فقد نص»^[١]. ويبدو أن هذا المعنى هو المعنى الأساسي للنص، مما يجعل أي دلالات أخرى وردت لهذه الكلمة تقع ضمن إطار المجاز. فالتوسيع الدلالي لأي كلمة طبيعي جدًا في أي لغة، وأكثر من طبيعي في لغة غنية كاللغة العربية، وبالتالي فإنّه عند الرجوع إلى المعاجم والقواميس سنجد أن الكلمات قد ينسب لها أكثر من وضع لغوي ومعنى أصلي، وسنجد لها العديد من الدلالات والمعانى المجازية أيضًا، ومن أحد هذه المعانى نجح نحو المعنى الاصطلاحي ليخدم فناً من الفنانين.

ومن الدلالات الأخرى لكلمة نص أن يُقال: نص ناقته نصاً، إذا استخرج أقصى ما عندها من السير، وهو من الرفع؛ لأنّ رفع الناقة في السير يدل على استقصاء ما عندها من السير. ومن هنا يتضح أن الاستقصاء والاستخراج هما من المعاني المجازية لكلمة «نص». يُقال: نص فلاناً نصاً، إذا استفصح مسألته عن

[١] ابن منظور، لسان العرب، ج ٧، ص ٩٧.

الشيء، أي أحفاه فيها ورفعه إلى حد ما عنده من العلم حتى استخرج كلّ ما عنده^[١].

وذكر صاحب تاج العروس نقلاً عن ابن الأعرابي معاني مجازية أخرى واردة في كلمة «نصّ»، منها: الإسناد إلى الرئيس الأكبر، والتوقيف، والتعيين على شيء ما، فكل ذلك مجاز من المعنى الأساسي الذي هو الرفع والظهور^[٢].

أما بحسب المعاجم الأجنبية، فكلمة «نصّ» (Text) في اللغات الأوروبية دلالة مختلفة تعود بالنظر لجذورها اللاتينية إلى عملية الحياة والنسيج، مما يعني من جانب اللغة نسيجاً من العلاقات اللغوية المركبة التي تتجاوز حدود الجملة بالمعنى النحوّي للإفادة^[٣]. وهذا ما يجعل الاشتراكات الاصطلاحية لكلمة نصّ في التراث العربي والإسلامي تختلف عن تلك التي في الثقافة الغربية عموماً. فكلّ بيئة لها حاضتها الثقافية المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالجهاز اللغوي العام للمجتمع.

٢- النص في الدراسات الأدبية

لا يمكن الاستقرار على تعريف واحد للنص ضمن إطار دراسات النقد الأدبي الحديث والبحوث المتعلقة بالنصوص والخطاب. فمفهوم النص ضمن هذه البحوث له تشعبات عديدة، ويتدخل في تحديده المنهج المتبع في الدراسة. وعليه، سنجد أنّ تعريف النص عند أصحاب المدارس اللغوية والنقد الأدبي يتعدد بتنوع المناهج المتّخذة من قبلهم.

ولكن مع ذلك، يبقى لتعريفات النص التي ذكروها نحو ارتباط بروح ما ورد من معانٍ للنص في معاجمهم اللغوية.

[١] انظر: الزبيدي، محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ٩، ص ٣٦٩.

[٢] م.ن، ج ٩، ص ٣٦٩ - ٣٧٠.

[٣] انظر: أبو زيد، نصر حامد، النص، السلطة، الحقيقة، ص ١٥٠.

ومن التعريفات الموجزة المتداولة عندهم للنص الأدبي أنه «مدونة كلامية»، أو أنه «حدث يقع في زمان ومكان معينين»، أو أنه «يهدف إلى توصيل معلومات و المعارف ونقل تجارب إلى المتلقّي»، أو أنه «مغلق وتوالدي»^[١].

ومن التعريفات أيضًا ما اعتبر أنه جهاز عبر لغوي (أي أنه مكوّن بفضل اللغة، ولكنه غير قابل للانحصار في مقولاتها)، يُعيد توزيع نظام اللغة، بكشف العلاقة بين الكلمات التواصلية، مشيرًا إلى بيانات مباشرة، تربطها بأنماط مختلفة من الأقوال السابقة والمترادفة معها، فيدخل في عملية تشكيل النص حينئذ أمراً؛ الأول: إعادة التوزيع عن طريق التفكك وإعادة البناء، والثاني: عملية استبدال من نصوص أخرى؛ أي عملية تناص، حيث يتقطّع فيه أقوال عديدة مأخوذة من نصوص أخرى^[٢].

وكما أسلفنا، فإنّ التعريفات له ضمن هذه الحقول العلمية عديدة جدًا، وما ذكرناه كان غيّرًا من فيض. ومن المهم التأكيد مجددًا على أنّ التعريفات العديدة للنص تتوّزع بحسب المنهج الفكريّ المتبّع عند واضح التعريف؛ وهذا ستجد تعريفًا له عند الظاهريّين، وأخر عند السوسيولوجيين، وكذلك عند البنائيّين والسيميائيّين^[٣].

وما تقدّم لا يعني عدم اقتراب مفهوم النص الاصطلاحي عندهم من اعتاب الدلالات اللغوية له في اللغة العربيّة، حيث يمكن أن يكون له نحو من التقطّع والالتقاء بحسب البعد المفهومي المنظور إليه فيه، فمفهوم النص -مثلاً- بالنظر للجانب الأركيولوجي فيه، نجده في دراسات بعض المفكّرين الغربيّين، يتقطّع مع دلالة النص في اللغة العربيّة على الرفع والإظهار، على اعتبار أنّ أي دراسة

[١] انظر: عزام، محمد، النص الغائب، تجلّيات التناص في الشعر العربي، ص ١٥.

[٢] انظر: فضل، صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النص، ص ٢١١-٢١٢.

[٣] انظر: عزّام، محمد، م.س، صص ١٥-٢٦.

متالية على النصّ تشير إلى إثبات مكونات أركيولوجية له، مما يعني التأكيد على أنّ مستويات النصّ طبقات، والمحفر فيها يظهر لنا المزيد من الدلالات^[١].

٣- النص في اصطلاح العلوم الدينية

يمكن أن يلاحظ للنص أكثر من معنى في حقل العلوم الدينية، منها ما هو متداول في علم أصول الفقه، حيث قسم الأصوليون المترقبون، سواءً أكان قرآنًا أم حدیثًا، إلى ثلاثة أقسام، هي: ظاهر ومحمل ونصّ، ويترقبون بالظاهر ما دلّ على معنى وكان يحتمل غيره بحسب قوانين اللغة، وإن كان لا يقبله بحسب قوانين العرف والتخاطب، ويقصدون بالمحمل المبهم في دلالته، وبالنصّ الذي هو محل الكلام في هذا المعنى الأول، ما دلّ على معنى بوضوح وشفافية لا تسمح بورود احتمال غيره.

ومن معاني النصّ أيضًا، وهو الذي يرد على ألسنة الفقهاء والأصوليين، الخطابات الشرعية الواردة إلينا من خلال القرآن والروايات. فالآيات والروايات التي تستخدم خلال عملية الاستنباط الفقهي يطلق عليها مصطلح «نصّ»، فيقال: نصّ شرعيّ، أو نصوص شرعية^[٢]؛ وتسمى كذلك لأنها عبارة عن لفظ أو كلام ذي حيّة تشريعية يمكن أن يقع في موقع الدليل على جزئية أو مسألة من مسائل الفقه والشريعة.

وقد يطلق النصّ أيضًا ويراد به مطلق محتويات الكتاب والحديث الشريف، من دون تأطيرها فقط بالدلالة في البعد الفقهي والاستنباطي، فكل ما ورد في هذين الحقلين (أي القرآن والحديث) هو نصّ قرآنٍ أو نصّ روائيٍ يستفاد منه لبناء وتشكيل المعرفة الدينية عامة، سواءً أكانت في مجال الفقه أو العقائد أو الأخلاق. وما هو مصبّ اهتمام العناوين الآتية هو هذا المعنى للنصّ، كونه هو

[١] انظر: العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النصّ الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، ص ٤٦.

[٢] انظر: الفضلي، عبد الهادي، الوسيط في قواعد فهم النصوص الشرعية، ص ٢١.

الذي تتمحور حوله عملية إنتاج العلوم والمعارف الدينية عامة، وبناء منظومة المفاهيم الإسلامية.

و ثمة من يعتبر أن محتويات التراث التي وصلت إلينا خلال قرون طويلة، والتي تتضمن كتابات العلماء حول القرآن والحديث، تفسيراً و شرحاً و تعلقاً و توسيعة، هي نصوص دينية أيضاً؛ وبهذا اعتبار يقسم النص الديني إلى قسمين: نص تأسيسي وهو القرآن الكريم، ونص شارح ثانوي، وهو ينقسم بدوره إلى قسمين: نص ثانوي أول، وهو الحديث الشريف، ونص ثانوي ثان، وهو تراث العلماء واجتها لهم^[١].

وهذا الرأي مردود، ولكن نتجاوز عن مناقشته حتى لا يطول بنا المقام في البحث المفهومي.

أ- تكون النص الأول في الإسلام

التشكّل الأول للنص الديني في الإسلام جاء مع نزول الوحي على النبي ﷺ. فالنص الأول، الذي هو اللبنة الأولى في بناء منظومة النص الديني، هو ذاته المكون من آيات القرآن الكريم و سورة التي تتتابع نزولها خلال أكثر من عقدين من الدعوة النبوية صارت هي المصحف الشريف، الدستور الإلهي الرسمي للمسلمين، والمعبر الأساس عن هوية وأسس ومبادئ وتشريعات وأدبيات وتجّهات الدين الإسلامي، وقد كان المسلمون يحفظون نصوص القرآن عن ظهر قلب، وبعضهم كان يستنسخه على ما أتيح له من ألواح أو رقاع وغير ذلك.

والمطلع على تاريخ الدعوة الإسلامية وحيثيات نزول القرآن التدريجي يمكنه أن يدرك العناية التي أوليت للحفاظ على النص القرآني كما هو، ولضبطه وعدم

[١] انظر: العمري، مرزوق، م.س، ص ٥٢.

التفريط بأي حرف منه، بل إن القرآن نفسه يُشير إلى أن حفظه هو مهمة إلهية أيضاً: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرَلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر، ٩).

وقد ترافق النص القرآني مع النص النبوى، فالنص النبوى من بدايات الدعوة أخذ مكانة مهمة، واعتبر غير منفصل عن الهدف الإلهي من إنزال القرآن، وقد ساند النص القرآني النص النبوى واعتبره ملزماً ولا يخرج عن إطار الوحي المقدس والتشريعات التي يريد الله عز وجل من الناس الالتزام بها: ﴿... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر، ٧).

وما تقدم يفضي بنا إلى اعتبار أن بناء النص الدينى في الإسلام يعتمد على ركيزتين اثنتين: الأولى، هي النص القرآني، والثانية، هي النص النبوى، ولكن النص النبوى قد أرشدنا إلى ما هو امتداد له، وهو نص يأتي متأخراً من الناحية الزمنية عنه، ووظيفته إكمال المسيرة النبوية، وإبقاء الناس على مدى عقود طويلة على اتصال بمنابع الوحي، ونعني بما سبق تلك النصوص الآتية إلينا من دوحة الإمامة الإلهية، وقد ورد عن النبي ﷺ، في الحديث الثابت عند الفريقيين، قوله: «إِنَّمَا تاركَ فِيكُمُ التَّقْلِيْنَ مَا إِنْ تَمْسَكْتُمْ بِهَا لَنْ تَضَلُّوا، كِتَابُ اللهِ وَعَرْقِ اَهْلِ بَيْتِيِّ، وَأَنْهَا لَنْ يَفْتَرِقاً حَتَّى يَرِداً عَلَى الْحَوْضِ»^[١]. ومن الواضح أن أهم وأبرز أثر تمخض عن التقليل الثاني هو ذلك الكمم الكبير من النصوص الدينية التي توالت ووصلت إلينا عبر أصول ومصادر مختلفة.

بـ- منزلة النص الدينى في الإسلام

لا يبالغ إذا قلنا إن المنزلة التي حظي بها النص الدينى في الإسلام وفي المجتمعات الإسلامية عبر التاريخ لم يحظ بها أي نص في أي ديانة أخرى أو في أي منظومة فكرية قد يمتلكها وحديثاً. وهذه المنزلة العظيمة له في الإسلام لها أسباب، ومن

[١] الحز العامل، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٣٣-٣٤.

أهم هذه الأسباب فيما يتعلّق بالنص القرآني أنّه بحد ذاته كان هو الآية التي تحدّى بها الرسول (صلّى الله عليه وآلّه) العرب. ففي بيته تعجّ بأصحاب البayan البليغ وبالشعراء جاء القرآن ليقول: ﴿قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْحِنْ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمُثْلِ هُذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِيَعْضُ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء، ٨٨)، ثم رفع مستوى التحدّي ليقول: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأَتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مُّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (هود، ١٣). إلى أن قال: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَبِّ مَمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة، ٢٣). من هنا، لم يكن القرآن مجرّد كتاب إرشاد إلهيّ، بلّ كان هو الإعجاز الذي أعجز العرب عن أن يأتوا بمثله، ومن خلاله أثبتت دعوة الرسول ﷺ وتأنّك للناس معها ارتباطه برسالة سماوية.

ومن جهة ثانية، اعتُبر القرآن كتاب الإعجاز الذي سيقى إلى قيام الساعة، وهو بهذه الخصوصيّة تميّز عن جميع ما سبقه من معاجز وآيات، وحيثيّته الإعجازيّة الخالدة جاءت أيضًا لتناسب الخاصيّة التي ستراقق البشرية في أعلى أطوارها الحضاريّة، وهي خاصيّة الفكر والتطور العلميّ والمعرفيّ؛ ولأجل ذلك كان القرآن معجزة تتضمّن خطابًا يحمل فكرًا أيضًا، ويريد أن يصل إلى عقل الإنسان، إضافة إلى قلبه، من خلال نصوصه العميقه وآياته البينات.

وبسبب هذه المنزلة للقرآن في الإسلام عكف المسلمون منذ أيام الدعوة الأولى على حفظه وتلاوته والتدبّر فيه وتفسيره والتوصية به والاستماع إليه بخشوع، وهذا ما لم يحظ به أي نص آخر في التاريخ كما أسلفنا، بل يمكن القول إنّ العلامة الفارقة في الحضارة الإسلاميّة على مر العصور كان القرآن الكريم، فقد كانت هذه الحضارة بمختلف مذاهبها وتياراتها واتجاهاتها تدور حول قطب أساس، وتعتمد على نصّ مركزيّ موحّد لها هو القرآن.

لقد أححدث المعجزة القرآنية تطويرًا كبيرًا في وعي العرب، ومن خلال هذا

الكتاب دخل المسلمين إلى المجتمعات الأخرى حاملين لواء التوحيد، وساروا بمشعل الهدىة القرآنية إلى أفريقيا وإلى أقصى آسيا وإلى شواطئ المحيط الأطلسي وأسبانيا في أوروبا^[١].

وكذلك حظي الحديث الشريف بمكانة كبيرة وعظيمة، وكان محظوظاً اهتمام العلماء على مرّ التاريخ؛ ولأجله بذل العديد من جامعي الحديث أعمارهم، وطافوا في جميع الأصقاع المتاحة لهم لأخذها من الحفاظ ومن أصحاب الكتب والقراطيس. وقد تبنت، على إثر تصاعد الاعتماد على الأحاديث والروايات وتطور أهميتها، مناهج الجرح والتعديل ومباحث علم الرجال، فهذه المناهج والعلوم وظيفتها فحص وثاقة الرواية ونقد الأسانيد والتحرري عنها. ونما إلى جانب علوم الحديث وأسانيدها علم آخر هو علم الأصول، فقد تطور هذا العلم تطوراً هائلاً بسبب الجهد الجبار الذي بذلت لأجله، ليكون أهمّ منهج قراءة للنصوص ولاستنباط الأحكام الشرعية من مظانها في الحواضر الإسلامية.

ثانياً: أنواع النصّ الدينيّ ووظائفه وتأثيراته:

١ - النصّ القرآني والنّصّ الروائي: الخصائص والميزات

الوظيفة الأساسية التي يؤديها النصّ الدينيّ هو أنه يفسح لنا المجال للكشف عن مرادات المولى تعالى وعن مقاصده فيها لو أعملنا الأدوات المناسبة في قراءته وفهمه وتوجيهه، فهو نصّ يحمل دلالة، وهذه الدلالة فيها لو وصلت للمتلقي بالطرق المناسبة يصبح من خلالها عارفاً بحكم الشارع وما يريد إخبارنا به.

وكما ذكرنا سابقاً، ينقسم النصّ الدينيّ عند المسلمين إلى قسمين: القرآن الكريم والحديث الشريف، والمقصود بالحديث ما يشمل نصوص أئمّة أهل البيت (عليهم السلام)، إضافة إلى الحديث النبوّي، على اعتبار أنّ الروايات الصادرة عن العترة الطاهرة

[١] انظر: عبد الرحمن، عبد الهادي، سلطة النصّ، ص ٧٠.

مستقاة من الدوحة النبوية. وقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «**حَدِيثُ أَبِي حَدِيثِ أَبِي حَدِيثِ جَدِّي، وَحَدِيثُ جَدِّي حَدِيثُ الْحُسَيْنِ، وَحَدِيثُ الْحُسَيْنِ حَدِيثُ الْحُسَنِ، وَحَدِيثُ الْحُسَنِ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام، وَحَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ صلوات الله عليه وسلم، وَحَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ**»^[١]. والروايات التي تحمل المضمون نفسه عديدة.

ومن مميزات النص القرآني أنه قطعي الصدور، وهو المصدر الأول للأحكام والسنن والقيم، وهو وإن كان قطعي الصدور لتواته عند المسلمين جيلاً بعد جيل، إلا أنه من ناحية الدلالة ليس قطعياً كلّه؛ لأنّ فيه متشابهاً ومحكماً. وحينما نأتي إلى محكماته ففيها ما هو نصّ، أي قطعي الدلالة، ومنها ما هو ظاهر، حيث تتوقف حجيتها على القول بحجية الظواهر. وفي القرآن أيضاً الناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن، وكل ذلك لا يجعله قطعي الدلالة في كثير من آياته^[٢].

أما السنة بمعناها الواسع، فهي في الاصطلاح قول المعصوم أو فعله أو تقريره. ويرجع إلى السنة بأقسامها الثلاثة من خلال الأحاديث (أي النصوص) الوالصلة إلينا إما من طريق التواتر أو من طريق أخبار الآحاد؛ وعلى هذا فالآحاديث الوالصلة إلينا ليست هي السنة، بل هي الناقلة لها والحاكية عنها، وتسمى بالسنة توسيعاً من أجل كونها مثبتة لها^[٣].

ومن أهمّ ما يميز النصوص الروائية عن النص القرآني أنها ليست كلّها قطعية الصدور، فالمتواتر منها هو ما يمكن اعتباره قطعياً وهو قليل، وأما الباقى فهو ظنّي الصدور، ويقع البحث ضمن مباحث الأصول عن حجية بعضها من عدمه.

[١] الكليني، محمد بن يعقوب، الأصول من الكافي، ج ١، باب رواية الكتب والحديث وفضل الكتابة والتمسّك بالكتب، ح ١٤، ص ١٠٥.

[٢] انظر: المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ص ٣١٧.

[٣] م.ن، ص ٣٢٣-٣٢٤.

ووجهة الاشتراك المهمة بين النص القرآني والنص الروائي أنها يحتاجان إلى تأسيس طريقة صحيحة لفهم مدلولات نصوصهما، وقد أسس علماء الأصول، كما أسلفنا، طرقة لفهم النص تسلموا عليهما كما برهنوا على صحتها^[١].

ثم إن هناك علاقة بين النصين القرآني والروائي، فالنص القرآني هو المعيار في رد الأحاديث، وقد طفتحت كتب الحديث في التركيز على هذه الحقيقة، وهذا الأمر إنما يصح في الأحاديث التي تناهى القرآن بنحو التباهي الكلي، بحيث لا يمكن فرض أي تكامل بينهما^[٢].

٢- النص والغيب

إن من أهم مميزات النص الديني هو أنه يربطك بالغيب، ويحدثك عنه، ويسدد على قلبك لتعمق إيمانك به، وهو بهذه الميزة يقوم بما لا يقوى عليه أي نص ينتمي إلى منهج معرفي آخر، خاصة أنه يسرد التفاصيل و يجعلك تحيط بها لا يمكن للحسن أن يناله أو للعقل أن يصل إلى حدوده.

والغيب الذي يتناوله النص ليس على نحو واحد، فهناك الغيب بمعنى وجود الموجودات التي لا يمكن نيلها بالحس من قبيل الإله والملائكة والعرش والقلم وغير ذلك مما تناوله القرآن وفصلت فيه الروايات، وهناك الغيب بمعنى الكشف عن بعض الواقع أو الإخبار بمتالات بعض الأمور، وذلك كما في إخبار القرآن بأن الروم ستغلب أو بأن الله سينصر نبيه^[٣]. وقد شهد المسلمون آنذاك صدق إنباءات النصوص القرآنية ودقّتها وعدم تخلّف محتوياتها عن مجريات الأمور في الخارج.

ومن الأمور التي أنبأ بها القرآن وينتظر المؤمنون تحقّقه ما يتعلّق بمال هذه

[١] انظر: وهبي، مالك: دور العقل في تشكيك المعرفة الدينية، ص ١٩١.

[٢] انظر: م.ن، ص ١٩٢.

[٣] انظر: الآيات الأولى من سورة الروم، وأيات سورة النصر على سبيل المثال.

الأرض وإلى أين ستنتهي، وهو ما نصّت عليه آية سورة الأنبياء: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الرَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (الأنبياء، ١٠٥).

إنَّ النصَّ الدينيَّ الإسلاميَّ متلازم مع البعد الغيبيّ. ويعتبر البعد الغيبيّ من العناصر الرئيسية التي جاء النصُّ الدينيُّ ليربط الإنسان به، فلا يوجد نصٌّ مقدّس في الإسلام من دون غيب يشير إليه ويكشف عنه من وجهه، ومن خلال هذا الربط يمكن الإيمان في نفوس الناس ويمثلون بالأمل والرجاء برحمَة الله وعطائه تحت ظلال سننه، وهي سنن لا تتبدل ولا تحول^[١].

٣- النصُّ والعقل

لا يبالغ إذا قلنا إنَّ الإسلام يعطي العقل أهميَّة كبرى، ويمنحه فسحة واسعة في مجال المعرفة، حتى قيل إنَّ الإسلام دين التعلُّق لا دين العاطفة، ودور العقل واضح جدًا سواء في مجال العقيدة أو مجال الفقه والشريعة، بل إنَّ الكتاب والسنة هما الداعيان الأساسيَّان إلى التوسيع في استعمال الطرق العقلية الصحيحة ما دام المجال مجال العقل، حيث تأسَّس حجية الكتاب والسنة أولاً وفقاً لقانون العقل لا النصُّ، ولا بدَّ أن يرجع أي تأسيس معرفيٍّ في الإسلام حتى فيما كان من مجالات التعبُّد إلى العقل^[٢].

ومن المغالطات المطروحة، الإصرار على وجود تناقضٍ بين العقل والنَّصُّ، مما يتربَّط عليه المطالبة بفسحة للعقل متمايزه عن فسحة النصُّ والإيمان، حتى وإن طال ذلك المجال السلوكيُّ الفرديُّ أو المدنِيُّ العامُ ليكون بالإمكان الاستغناء بها عن أي شريعة، ما دام العقل نفسه يدعو إلى اتّباع الحق في الاعتقاد والخير واجتناب الشر في العمل.

[١] كما في مضمون الآية الكريمة: ﴿فَلَنْ تَجْدَ لِسْنَتَ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجْدَ لِسْنَتَ اللَّهِ تُخْوِلًا﴾، (فاطر، ٤٣).

[٢] انظر: وهبي، مالك، م.س، ص ١١٧.

ولكن هذا التمايز غير مبرّر على الإطلاق حين نعالج مسألة المعرفة في الدين الإسلامي الذي يعطي العقل مرجعية مهمة في مجال المعرفة الدينية. ولا يعني ذلك أنّ العقل يستطيع البت بكل تفاصيل ما أتى به الدين، إلّا أنه يستطيع معرفة طريق البت بها، فلو كان الطريق محتاجاً إلى إرشاد إلهي خاص ليس بمتناول العقل، فإنّ العقل يمكنه البت بحاجته إلى هذا الإرشاد، ثمّ في تحديد طريق هذا الإرشاد وتقويم صحته وعدم صحته، وهذا يعني أنّ كلّ معرفة يجب إمّا أن تكون ناشئة من العقل مباشرةً، أو من طريق أرشد إليه العقل، حتى النصّ يكتسب قيمته في مجال المعرفة من خلال إثبات العقل؛ لكونه منهلاً من مناهل المعرفة^[١].

٤ - النصّ والهداية

يمكن اعتبار عنصر الهدایة هو الإطار الذي يكمل فلسفة نزول النص القرآني ونطق ألسنة الوحي بِهَا وصلنا منهم من نصوص على مرّ أعمارهم الشريفة. فالقرآن بالدرجة الأولى هو كتاب هداية وإرشاد، والآيات التي تشير إلى هذه الحقيقة وإلى هذه الغاية كثيرة، وسنذكر طائفتين منها هنا:

﴿طسِ تُلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ * هُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (النمل، ٢-١).

﴿وَأَنْ أَتُلُّ الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾ (النمل، ٩٢).

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (يونس، ٥٧).

﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِّنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾ (الأنعام، ١٠٤).

[١] انظر: وهبي، مالك، م.س، ص ١٣٠-١٣١.

وتجدر الإشارة إلى أنّنا حينما نجول في مجموع النصوص التي تحمل بعدها إرشادياً، سنجد أنّ هدایتها لا تقتصر على الجانب الفردي والعبادي، بل هي بالإضافة إلى ذلك ترسم مسار الانتظام السياسي والحياتي العام للمجتمع الإنساني، وتحدد وجهتها في حركة الصراع ضد الظلم والطغيان، وصولاً إلى إقامة العدل وبناء إنسان التقوى والصلاح^[١].

٥- النص والتشريع

تشكّل آيات القرآن مع النصوص الروائية الواردة عن النبي وأهل بيته (صلوات الله عليهم أجمعين) منظومة فقهية وقانونية تغطي تفاصيل دقيقة متعلقة بسلوك الإنسان في بعديه الفردي والاجتماعي.

ومن ميّزات هذه النصوص، أنها ألتقت لمن يريد التعمق والاجتهد بعض القواعد والأسس الاستنباطية التي يمكن من خلال مراعاتها التعامل مع بعض المستجدّات والمواضيعات في حال لم يمكن الاتصال بالمعصوم عليه السلام، وهذا يعني أنّ النص الديني الإسلامي وفرّ لنا المسائل مع بعض أسسها الاجتهادية^[٢].

ومن جهة أخرى، وبالتأمّل في التشريعات التي أتت بها النصوص الدينية الإسلامية سنجد لها تميّز بعض الميزات، منها:

- أنها تجري على المذاق العقلائي العام في بناء التشريع على القانون الفطري.
- وهي تراعي وتلاحظ المصالح والمفاسد العاجلة منها والأجلة، وحيث لا سبيل إلى ضبطها في كل مورد؛ فإن التشريع راعاها على وجه نوعي، رعاية للصالح الاجتماعي العام، كما تجري عليه سيرة العقلاة.

- عدم تكليف الإنسان بما لا يمكنه تحمله؛ وبناءً عليه تتّصف التشريعات بالرفق والتسهيل تجاه العباد.

[١] انظر: جرادي، شفيق، الوحي ونقد النص الديني، ص ٢٩.

[٢] انظر: الحيدري، علي نقى، أصول الاستنباط، ص ٣٢.

- هي تشريعات ملائمة للمجتمع الإنساني، منها اختلفت أحواله بحسب اختلاف المكان والزمان^[١].

٦- النص ومشكلات المجتمع وحاجاته

حينما جاء الإسلام وتواتي نزول الآيات والسور القرآنية على النبي ﷺ، فإنّ أبرز ما تصدّى له النص هو التعامل مع العادات والأعراف البالية والسيئة التي كانت سائدة في ذلك الوقت، ومواجهة السلوكيات الخاطئة والأفكار المنحرفة بسلاح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبأساليب دعوية راقية تُحثّ على القول الحسن والمجادلة بالتي هي أحسن.

وقد عالج سلاح البيان القرآني البليغ والعميق ومعه البيان النبوي مشكلات جمّة في مجتمعات الصحراء من قبيل عبادة الأوثان، ووأد البنات، وشرب الخمر، ولعب الميسر، والظهار، والثار العشائري، وغيرها مما لا يمكن حصره هنا.

بل أصبح النص بمثله المثل السائر الذي لا يفارق لسان المسلمين، يقدمونه بين يدي تصدّيهم لأيّ مشكلة أو تحديّ أو استحقاق، فتراهم يلهجون بأيات من قبيل:

﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا...﴾ (التوبه، ٥١).

﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ (الشرح، ٥).

﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة، ١٥٦).

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَنَا﴾ (الأنبياء، ٢٢).

لقد أثبت النص الديني الإسلامي، بما تصدّى له من تحديات اجتماعية ومشكلات كانت سائدة في ذلك الوقت، أنه نص مقدس لديه إحاطة بأبعاد

[١] انظر: السيستاني، محمد باقر، اتجاه الدين في مناهي الحياة، صص ٤٧٧-٤٨٢.

الإنسان وبخليقه وهو جسمه النفسيّة، فتعامل مع كلّ هذه الأمور بما هو متواافق مع الفطرة التي فطر الله الناس عليها.

وهذا ما جعل المجتمع المسلم وفي فترة وجيزة ينهض بهضبة قويةً وسريعةً هي مداعاة للتأمل، فكيف لسكان الصحراء أن يمتلكوا فائض القوة هذا مع القدرة على مجاراة ومنافسة حضارات قديمة وعريقة آنذاك، وفي مديات زمنية غير طويلة نسبياً، إنها قوّة النصّ، ومرتكزات اللسان القرآني والنبوي، والتكتيف الرهيب الذي حملته الآيات الإلهية، فبعثت في نفوس الناس والمجتمع القوة والعزمية وفي عقولهم الحكمة والتدبر. لقد خاطب النص القرآني والنبوي القلوب والعقول، فحيث كان العقل محتاجاً إلى ما يغذيه أفاده وأعطاه، وحيث كان القلب مفتقرًا إلى ما يحييه نزل عليه كالغيث وملأه بماء الرحمة.

بناء على ما تقدم، لا خلاف في أنَّ النص الديني فعل فعله المهم في وقت نزوله وبعده أيضًا بمراحل عديدة، وهو إلى الآن قادر على تأدية الدور ذاته، فما دمنا نعتقد أنَّ صاحب النص القرآني هو الله عز وجل، خالق كل شيء، وما دمنا نعتقد أنَّ صاحب النص النبوي، والإمامي؛ هو الذي لا ينطق عن الهوى، فهذا يعني أنَّ ما في هذه النصوص يوافق الفطرة البشرية. والفطرة البشرية لا تتغير ولا تتبدل مع تقادم الزمان **﴿فِطَرَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذُلِّكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾** (الروم، ٣٠).

ولكن يبقى علينا بذل الجهد للاستفادة منها لحاجاتنا ومشاكلنا. فهذا النص المقدس كالنهر الجاري أو كالغيث الهائل من السماء، ومع تطور حاجات المجتمع الإنساني، علينا تطوير وتكتيف جهودنا للاستفادة من ماء الرحمة الإلهية هذا.

ثالثاً: محورية النص في العلوم الإسلامية

١- المعرفة الدينية وأنواعها

تتأثر المعرفة الدينية التي نكتسبها بالكثير من العوامل الخارجة عن النص، كما تتأثر بكمالاتنا الشخصية في مجال المعرفة، وبقدراتنا العقلية، والمناهج التي نؤسسها لأنفسنا، وتتفرع هذه المعرفة إلى:

أ- ما يمكن نيله بالعقل خاصة، وهو كل معرفة تُطلب قبل الإقرار بالنص، فمثل الاعتقاد بالنبوة لا بد أن يكون بالعقل أولاً، ليكون الإقرار بالنبي ممكناً، ومثل الإقرار بالتوحيد، ليكون الالتزام بما يأتي من الله عز وجل ممكناً، بعد أن يلغى احتمال أن يكون ثمة رب آخر ننتظر إرشاداته مثلاً. وكل الآيات والنصوص الواردة في هذا الشأن، أي في كل معرفة يتطلب معرفتها بالعقل، تكون قيمتها في أنها ترشد العقل إلى السبيل العقلية في المعرفة لا أكثر، فمثل الآيات المنبهة لوجود الله تعالى ووحدته، كالنظر في الكون وما فيه من حقائق، تدل على أن لها حالاً واحداً، هي إرشادات للعقل، بحيث لو تنبه العقل لها لأفقر بها من حيث هي، لا من حيث هي منطق نص، إذ قيمة النص إما بالبعد، أو بمضمونه الذي يكون مضموناً عقلياً لا تعبدياً. والبعد بالنص لا يكون إلا بعد الإيمان بمصدره^[١].

ب- وما يمكن نيله من خلال النصوص الدينية على اختلافها، وذلك بالاعتماد على أدوات استخلاص المعرفة منها، وعلى رأس هذه الأدوات علم الأصول والدرایة والرجال وغير ذلك...

ومن جهة ثانية، يمكن تقسيم المعرفة الدينية أيضاً إلى ثلاثة أنواع رئيسة،

[١] انظر: وهبي، مالك مصطفى، عقيدتنا، المعرفة الدينية، ص ٣١.

وهي: المعرفة العقائدية، والمعرفة الشرعية الفقهية، والمعرفة الأخلاقية. ويمكن إدراج المعرفة الأخلاقية في إطار المعرفة الشرعية الفقهية، مثلما تدرج المفاهيم العامة في هذا الإطار أيضاً؛ لأنّها تطال الجانب العملي في حياة الإنسان، فنكون حينئذ أمام إطارات من المعرفة، أحدهما يمكن تصنيفه ضمن الحكمة النظرية، أي ما ينبغي أن يُعلم، والأخرى ضمن الحكمة العملية، أي ما ينبغي أن يُعمل. وليس ثمة معرفة دينية خارجة عنهما، حتى إنّ البحث عن الحرّية والقيم والحقوق هي من مندرجات مباحث الفقه الإسلامي^[١].

٢- محورية النص في إنتاج المعرفة الدينية

من الواضح جداً أنّ النصّ الدينيّ الممثل بالقرآن والمرويّات الواردة إلينا من لسان الوحي هي حجر الأساس في إنتاج المعارف الدينية، وهي التي عليها تدور محاولات الفهم والتفسير، ولأجل نيل ما فيها طُورت بعض المناهج والأدوات على طول التاريخ الإسلامي.

وهذا لا يعني أن النص هو الوسيلة الوحيدة، ولكن قطب الرحى، وهو الذي يحتل المساحة الأهم، وهو الذي لا يمكن بأي شكل من الأشكال إهماله أو استبعاده أو تجاهله أو التقليل من شأنه.

وفي قبال النصّ لدينا وسائل أخرى، والنقاش حولها يدور مدار إِمَّا المساحة التي يمكن أن تشغله في إنتاج المعرفة الدينية، وإِمَّا إمكانية أن تكون لعموم الناس أو لا. مثلًا: ما هي طبيعة المعارف التي يمكن للعقل أن يرفرنا بها؟ وهل هو قادر على التصدّي للكثير من التفاصيل التي منحنا النصّ إِيّاهَا؟ وما هي مساحته في مجال التشريع أو العقائد أو الأخلاق؟

وعليه يدور النقاش حول العقل في موضوع المساحة التي يمكن أن يشغلها في

[١] انظر: وهبي، مالك مصطفى، عقيدتنا، المعرفة الدينية، ص ٣٢-٣١.

مقابل النصّ وفي طبيعة علاقته بالنصّ أيضًا، هذا مع الإقرار بأنّه وسيلة أساسية لا يمكن الاستغناء عنها، لاسيما وأنّ له ميزة، وهي قابلية لمخاطبة عموم الناس.

مثال آخر وهو موضع نقاش أيضًا، ويتعلق بوسيلة الكشف والشهود العرفانيين في رفد معارفنا. وأول ما يمكن أن يقال حول هذه الوسيلة هي أنها وسيلة خاصة وشخصية إذا نظرنا إليها في بعدها العملي، وهي ليست طریقاً متوفراً لعلوم الناس حتى تصلح من هذه الحیثیة كمنهج عام لتداول المعارف الدينية ونقلها.

٣- النصّ والمعرفة العقدية والكونية

تُقدم النصوص الدينية الإسلامية منظومة متكاملة ومتراقبة من المعرفة العقدية، وهي مع تنوعها وتشعبها تدور حول محور أساسي وهو وجود الإله وصفاته وأفعاله، وبالرجوع إلى نصوص القرآن الكريم سنجد أنها تعتبر أنه لا يمكن الشك في أصل الوجود الإلهي لبداهته؛ وهذا ورد: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌ فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (إبراهيم، ١٠). ومع ذلك، قدّم القرآن في أكثر من موضع إشارات ومنبهات على وجوده تعالى، لعلّها توقيظ بعض الأذهان الراقدة.

ولأجل كون أصل الوجود الإلهي بدريّاً، سنجد أغلب الآيات تحشد لبيان وحدانية الإله وبيان تفاصيل صفاته وأفعاله.

فحول التوحيد مثلاً سنجد الآية القرآنية التي تتضمن دليلاً على وحدانيته تعالى وهي: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الأنياء، ٢٢).

وحول حكمته وأنه عز وجل لا يلهو ولا يلعب: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَا يَعْيَنُ﴾ * لو أردنا أن نتخذُهُوا لاتخذناهُ من لدُنَّا إن كُنَّا فاعلينَ﴾ (الأنياء، ١٧-١٦).

و حول علمه تعالى: ﴿وَسَعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ (الأنعام، ٨٠).

و حول قدرته: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران، ٨٩).

و حول حياته: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ...﴾ (البقرة، ٢٥٥).

و حول صفة الخلق: ﴿إِنَّ اللَّهَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكَبِيلٌ﴾ (الزمر، ٦٢).

و حول هدايته: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (طه، ٥٠).

و حول ربوبيته: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِدْنِهِ ذُلِّكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (يونس، ٣).

وما ذكرناه هو غيض من فيض الصفات والأفعال الإلهية التي ذكرت في القرآن وفي النصوص الروائية الواردة عن النبي الأكرم وأهل بيته ﷺ.

والجدير بالذكر أنّ من هذه الصفات والشؤون الإلهية تتفرّع باقي الأسس العقدية من قبيل النبوة والعدل والإمامية والمعاد، وسنجد العديد من الآيات والروايات التي تتناولها بوضوح وتفصيل، بل سنجد أنّ هذه النصوص تتعرّض لأبعاد مختلفة متصلة بهذه الأسس العقدية، مثلًا سنجد تفاصيل كثيرة عن الوحي المرتبط بالنبوة، وسنجد تفاصيل كثيرة أيضًا عن أحداث يوم القيمة وعن الصراط وعن الجنة والنار وأحوال المتقين والفحار فيما يتعلق بالمعاد، وهكذا في باقي العناوين.

٤ - النص والمعرفة الأخلاقية

ارتباط النص الديني الإسلامي بالمعرفة الأخلاقية ارتباط قوي ووثيق جدًا، وتعتبر التزكية الأخلاقية للإنسان أحد أهم الأهداف التي حملتها هذه النصوص

وبينتها وحثّ عليها. فعلى سبيل المثال يعتبر القرآن الكريم أنّ التزكية والهداية إضافة إلى تعليم الحكمة هي التي تؤطر فلسفة بعث الرسول ﷺ ونزول الآيات عليه، يقول تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَنْذِلُ عَلَيْهِمْ آيَاتٍ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مِّنْ بَيْنِ﴾ (الجمعة، ٢). ومن الواضح أنّ النبي ﷺ كان يزكي من خلال تقديم المعرفة الأخلاقية التي تضمنتها النصوص القرآنية ومن خلال الحث على الأخذ بها وتطبيقها.

لقد ساهم النصّ الديني الإسلامي على مر التاريخ في تثبيت منظومة أخلاقية تفصيلية في ثقافة المجتمعات الإسلامية وفي ترسیخ الكثير من السلوكيات الفاضلة، بحيث أصبحت هذه المجتمعات تميّز بها عن غيرها إلى يومنا هذا.

ومن مميزات هذه النصوص بلحاظ بعد الأخلاقي، وهذا ما تفتقر إليه العديد من البنى التشريعية حتى المعاصرة منها، ربط الإطار القانوني والتشريعي بالنظم الأخلاقية والقيم العالية. وبعبارة ثانية، مع حث النص على الالتزام بالإطار التشريعي، هو يدعو من جهة ثانية ويحثّ على الارتقاء أكثر واعتماد الجانب الأخلاقي؛ كونه أرقى في المعاملات بين الناس، وهو الذي يثبت حبائل المودة ويدبّب الأحقاد بينهم، فعلى سبيل المثال يقول تعالى حول مسألة الطلاق: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِّنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَغْفِفُ الَّذِي يَبِدِّهُ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسَوْا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (البقرة، ٢٣٧) [١].

ومن جهة أخرى، نجد أيضًا أن التشريعات في النصوص الدينية ترد بين ظهاري المفاهيم الأخلاقية، بحيث ينبع على أنها مستمدّة منها ومبنيّة عليها

[١] See: Rizvi, Muhammad, An Introduction To The Islamic Shari'ah, Ansaryian Publication, Edition 2, p: 4 – 5.

ومتعلقة بها، فلا تقتصر هذه النصوص في أحكامها على بيان المضمون التشريعيّ، بل توجه الناس إلى تفهّم أساسه، وهذا ينمّي الشعور الأخلاقيّ فيهم، كقوله تعالى في إبطال تغيير الانتساب بالتبنّي: ﴿أَدْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ (الأحزاب، ٥)، حيث يتنبّي التشريع هنا على قيمة عظيمة، وهي العدالة والقسط، وكذا نجد هذا الأمر في قول أمير المؤمنين عليه السلام: «فرض الله الإيمان تطهيرًا من الشرك، والصلاحة تنزيهًا عن الكبر، والزكاة تسبيبًا للرزق، والصيام ابتلاء لإخلاص الخلق، والحجّ تقوية للدين، والجهاد عزّاً للإسلام، والأمر بالمعروف مصلحة للعوام، والنهي عن المنكر ردعاً للسفهاء، وصلة الرحم منة للعدد، والقصاص حقناً للدماء، وإقامة الحدود إعظاماً للمحارم، وترك شرب الخمر تحصيناً للعقل، ومجانبة السرقة إيجاباً للعفة، وترك الزنا تحصيناً للنسب، وترك اللواط تكريراً للنسل، والشهادات استظهاراً على المجادلات، وترك الكذب تشريفاً للصدق، والسلام أماناً من المخاوف، والأمانة نظاماً للأمة، والطاعة تعظيمًا للإمام»^[١]، حيث نجد في كلّ تشريع فلسفة أخلاقية وقيمية اهتم النصّ الإسلاميّ في بيانها وإيضاحها بنحو جميل ورائع^[٢].

٥- النصّ والمعرفة الفقهية القانونية

يعتبر القانون من الأركان الأساسية في حياة الإنسان؛ لأنّه كائن اجتماعيّ معنّي بالآخرين من بنى جنسه وبسائر الأشياء من حوله، وبحال لم يوجد القانون الذي ينظم تصرّفاته، فقد يدفع ذلك الكثirين إلى أن يتصرّفوا تصرّفاً غراائزياً نظير الحيوانات. فالقانون هو الضرورة الأساسية للحياة الإنسانية بما يضمنه من تحقيق السلوك السليم والحكيم للمجتمع البشريّ، ويضمن بذلك المصالح العامة للإنسان^[٣].

[١] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ١٩، ص ٨٦.

[٢] انظر: السيستاني، محمد باقر: حقيقة الدين، ص ١٢٢.

[٣] انظر: السيستاني، محمد باقر، اتجاه الدين في مناحي الحياة، م.س، ص ٩٣.

ويعتبر النصّ الدينيّ بشكل عامّ أحد أهمّ المصادر التي استفادت منها البشرية في تكريس حياة قانونية عبر التاريخ، ويعتبر النصّ الدينيّ الإسلاميّ الإطار الأكمل والأجمل في رفد المجتمعات بمعرفة قانونية مصدرها الدين ووحي السماء.

ومن المهمّ في سياق الحديث عن النصّ وما يوفره لنا من معرفة فقهية قانونية أن نميز بين معندين اثنين هما: الشريعة، والفقه الاجتهاديّ، فالشريعة هي التعاليم التشريعية الصادرة من المشرع الإسلاميّ حقيقة بغض النظر عن وصوتها على وجهها إلى الناس أو لا، وهي إما أن تثبت لنا في ما جاء بنحو واضح لا التباس فيه، من دون الحاجة إلى إعمال جهد تخصصي قابل للخطأ والصواب، كما في الأحكام الشرعية الواردة بدلاله واضحة وبينة في القرآن الكريم والسنّة المتواترة، ومن ذلك أصل وجوب الصلاة والحجّ والزكاة.

وأما الفقه الاجتهاديّ، فهو التشريعات التي يستبططها الفقهاء بموجب الأدوات الاجتهادية المتوفرة عندهم، والتي لا تؤدي إلى ثبوتها بدرجة قاطعة، بل توجد في مقابلها آراء لها شواهد، كما هو الحال في المسائل الخلافية، أو فرضيات محتملة لا يمكن نفيها نفيًا قاطعًا، وهذا القسم لا تصحّ نسبته إلى الشرع بنحو جازم، وإنما هو مما قامت عليه الحجّة حسب الأدوات المتوفرة لدى الفقهاء، وربما كان بعضهم أفقه من بعض آخر في فهم الشريعة ومقاصدها وتشريعاتها^[١].

ويجمع بين هذين القسمين الاستفادة من النصّ الدينيّ؛ وعليه مع كون النصّ الدينيّ يوفر لنا معرفة فقهية قانونية، ولكنه لا يوفر لنا هذه المعرفة على نحو واحد.

٦- المعرفة التاريخية والسنّية (قصص الأنبياء، سنن التاريخ ...)

لكون النصّ الدينيّ هو نصّ لهداية الإنسان وإرشاده إلى سبيل الحقّ والخير والصلاح، فقد اعتمد على أهمّ الطرق لتحقيق هذه الغاية، وهي بيان النماذج

[١] انظر: السيستاني، محمد باقر، اتجاه الدين في مناحي الحياة، م.س، ص ٤٧٧.

والشواهد وال السنن التاريخية التي تتضمن الحكمة والعبرة والاستنارة، وتبيّن للإنسان مخاطر سلوك بعض الطرق، أو نتائج إهماله لسنة من السنن المؤثرة على مصيره ومساره. فالقرآن الكريم مشحون بقصص بعض الأنبياء عليهم السلام، وبعض سير الأنبياء مع أقوامهم تكررت في أكثر من موضع للتشديد على خطورة المسلك وللتتشديد علينا لعدم انتهاج النهج والسلوك نفسه الذي انتهجه من سبقنا من أمم وأقوام.

من هنا يمكن القول إنّ البحث في سنن التاريخ مرتبط ارتباطاً عضوياً شديداً بنصوص كتاب الله بوصفها نصوص هداية؛ لأنّ الجانب العمليّ البشريّ والتطبيقيّ المتمثل بإخراج الناس من الظلمات إلى النور ينبع من سنن التاريخ، فلا بدّ أن يكون لنصوص القرآن الكريم تصوّرات وعطاءات في هذا المجال، لتكوين إطار عام للنظرية القرآنية والإسلامية عن سنن التاريخ^[١].

وبالتأمل مليأً في هذه النصوص، سنجدها قد بيّنت هذه الحقائق التاريخية والسننية بأشكال مختلفة، وبأساليب متعددة، فقد بيّنت هذه الأمور على مستوى إعطاء المفاهيم بالنحو الكلّي، وببيتها في نصوص أخرى على مستوى عرض هذه القوانين وبيان مصاديقها ونماذجها وبعض الأمثلة عليها، وكيف تتحكّم في المسيرة التاريخية للإنسان، وبيّنت في سياق آخر على نحو متزوج فيه النظرية بتطبيقاتها امتزاج المفهوم بالمصداق، وفي آيات أخرى ورد الحث الأكيد على الاستفادة من الحوادث الماضية، وشحذ الهمم لإيجاد عملية استقراء للتاريخ، وعملية الاستقراء للحوادث كما هو معلوم هي عملية علمية بطبعتها، تريد أن تفتّش عن سنة وقانون^[٢].

ولا بأس بذكر نموذج من هذه النماذج النصّية، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُعِيرُ مَا يَقُولُ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا يَأْنفِسُهُمْ﴾ (الرعد، ١١)، فهذه الآية تتحدث عن علاقة معينة بين القاعدة، التي هي المحتوى الداخليّ النفسيّ والروحيّ للإنسان،

[١] انظر: الصدر، السنن التاريخية في القرآن، ص ٥٣.

[٢] انظر: م.ن، ص ٥٤.

والبناء العلويّ الذي هو الوضع الاجتماعيّ. والبناء العلويّ لا يتغير إلّا وفقاً للتغيير القاعدة، أي أنّ خارج الإنسان يصنعه داخل الإنسان، فإذا تغير ما بنفس القوم تغير ما عليه وضعهم، وعلاقاتهم، والروابط التي تربط بعضهم ببعض^[١].

رابعاً: أسس فهم النصّ الديني

١ - النصّ الدينيّ بين تعالي المصدر وبشرىّة الفهم

في قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمّ الْكِتَابِ لَذِينَا لَعِلَّيْ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف، ٤-٣)، يبرز لنا الشطر الأول منه أحد الأبعاد الأساسية التي يتحلى بها القرآن، فمن المنظور اللغويّ نجد أنّه قد تشكّل من مجموعة من النصوص، ولبس لباس اللغة في مرحلة الإنزال، فصار مطابقاً لما يتداوله العرب من اللغة كما يعبر العلامة الطباطبائيّ في تفسيره. وهو إنما حُلِّي بلباس اللفظ ليقع في معرض التعلّق، ولو لا ذلك لما استطاع الناس فهم واقتناص ما فيه من أسرار وقيم وقوانين ورؤى كونية^[٢].

ومن هذا المنطلق، ينبغي عدم الالتفات للمذاهب القائلة بعدم إمكانية نيل ما في نصوص القرآن من معارف وتشريعات؛ فمما لا شكّ فيه أنّ النبيّ ﷺ لم يختر لنفسه طريقة خاصة لإفهام مقاصده، وأنّه كلام قومه بما ألغوه من طرائق التفهم والتكلّم، وأنّه أتى بالقرآن ليفهموا معانيه، وقد تكرّر في الآيات الكريمة ما يدلّ على ذلك، كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَفْقَاهُا﴾ (محمد، ٢٤)، وغيرها من الآيات الدالة على وجوب العمل بما في القرآن ولزوم الأخذ بما يفهم من ظواهره^[٣].

ولأنّ القرآن كتاب هداية، فينبغي جعل الاهتداء والاسترشاد به هما الغاية

[١] انظر: الصدر، محمد باقر، م.س، ص ٦١.

[٢] انظر: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١١، ص ٧٥.

[٣] انظر: الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص ٢٦٣.

من التعامل مع نصوصه، مع جعل الفهم مقدمة لتحقيق تلك الغاية الشريفة والعظيمة^[١]. وهذا ما يعطي فارقاً كبيراً حين نقرأ نصوصه ونتدبرها لنعرف ماذا يريد الله عزّ وجلّ منّا، وما هي رسالته إلينا، وكيف يريدنا أن نسلك وننصرّف، وبأيّ أخلاق ينبغي علينا أن نتخلق، وما هي الرؤية الكونية التي علينا الأخذ بها؟

ولكن تبقى إشكالية، وهي كيفية توجيه روایات البطون؟ فقد وردت روایات عديدة تذكر بأنّ للقرآن ظهراً وبطناً، منها على سبيل المثال لا الحصر ما عن الرسول الأكرم<ص>: «... وله ظهر وبطن ظاهره حكم وباطنه علم، ظاهره أنيق وباطنه عميق»^[٢]، وكذلك قول الإمام الباقر<ع>: «ما يستطيع أحد أن يدعى أنه جمع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الأووصياء»^[٣]. وقد قام العديد من العلماء ببيان هذا الأمر من خلال طرح توجيهات مختلفة، منها أنّ ظاهر القرآن هو لفظه، وباطنه هو تأويله، وعليه لا تنافي بين هاتين المرتبتين^[٤].

ومن هذه التوجيهات أيضاً ما احتمله المحقق ضياء الدين العراقي من إمكان أن يكون المراد من البطون المصاديق العديدة لمعنى واحد كليًّا تتفاوت في الظهور والخفاء، بحيث لا تصل إليها عقولنا ولا يعلمها إلا النبي<ص> والوصي<ص> والأئمة من ولده<ص> لكونهم هم المخاطبين به، فباعتبار خفاء تلك المصاديق وعدم علمنا بها عبر عنها في الأخبار المروية عنهم<ص> بالبطون^[٥].

وبالعودة إلى النص القرآني الذي صدرنا به العنوان، وإذا نظرنا إلى الآية

[١] انظر: قيدارة، الأسعد بن علي، النص الديني من الفهم إلى الاهتداء، ص ٢٣٨.

[٢] الكليني، محمد بن يعقوب، م.س، ج ٢، كتاب فضل القرآن، ح ٢، ص ٥٦٤-٥٦٣.

[٣] البحرياني، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٤-٣.

[٤] انظر: وهبي، مالك، دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، م.س، ص ٢٤٠.

[٥] انظر: العراقي، ضياء الدين، نهاية الأفكار، ص ١١٧.

الثانية منه، وهي ذات بعد تكويني، فهي تكشف عن أن القرآن متحقق في مرتبة وجودية هي مرتبة أم الكتاب لدى الله عز وجل، كما تعبّر عن ذلك آية أخرى أيضًا في قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ حَمِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَخْفُوظٍ﴾ (البروج، ٢١-٢٢). ويدرك بعض المفسّرين بأنّ «أم الكتاب» هو ذلك المقام المصنون من كلّ تغيير وتحريف، وهو الذي أدرجت فيه كلّ حقائق العالم، وكلّ حوادث الماضي والمستقبل، وكلّ الكتب السماوية، ولا يستطيع أيّ أحد أن يصل إلىه ويعلم ما فيه، إلّا إذا أراد الله سبحانه أن يُعلم أحدًا بالمقدار الذي يريد له عز وجل.

إنّ هذا الوصف في البعد الثاني للقرآن وصف عظيم، يبيّن لنا كيف أنّ منابع هذا الكتاب هو من علم الله اللامتناهي، وأنّ أصله وأساسه لديه تعالى. وسموّ القرآن وعلوّ مقامه نابع من أنّه فاق كلّ الكتب السماوية ونسخها جميّعاً، وهو في أرفع مراتب الإعجاز، وله هذا العلو كذلك لاحتواه على حقائق لا تدركها أفكار البشر، وهي بعيدة عن مدى ما تستوعبه عقولهم، إضافة إلى الحقائق التي يفهمها الجمّيع من ظاهر الكتاب^[١].

٢- النص والاجتهاد والارتباط بالواقع

في علاقة النص بالواقع ونحو ارتباطه به سنجده منهجين يقعان على طرفي نقىض في مقاربتهما لهذه العلاقة وطبيعتها، حيث نجد أحدهما يذهب إلى إقصاء النص لصالح الواقع، بحيث يدعو إلى التعامل مع الواقع من خلال آلّة العقل فقط، فلا يعود للنص أيّ مساحة إلّا ضمن إطار الجوهر الأخلاقي للدين، وهذا ما خلصت إليه بعض المناهج الحداثية والمدارس الفكرية الداعية إلى جعل النص تابعًا وخادمًا للعقل، مع جعل هذا الأخير متسيّداً ساحة الواقع الخارجي ومتزعّماً حياة الإنسان بمختلف أبعادها، بينما نجد المذهب الثاني ذهب إلى إقصاء الواقع لصالح النص، معتبرًا أن بإمكاننا تحديد مسار حياتنا والقوانين التي نحتاج إليها

[١] انظر: الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ص ٣٠.

من خلال النص فقط، من دون أن يكون للواقع أي دور ولو في إثارة الأسئلة والعمل على تنبية العقول لاستنطاق النصوص التي بين أيدينا. هذا مع أن الواقع كان هو الحاضن لهذه النصوص حينما تشكّلت، وهو الساحة التي يتعرّض فيها الإنسان إلى البلاء والاختبار، وفي غمراتها يختار ويتحذّل القرار.

إن التعامل مع النصوص الدينية و اختيار المنهج المناسب للاستفادة منها ولتفسيرها وللتفاعل معها، كل ذلك شكل تحدياً للمسلمين، وما يزال إلى يومنا هذا. والسؤال التالي ما زال يتردد بقوّة: ما هي الطريقة الأسلام وما هو المنهج المشروع في التعامل مع النص؟ هل دورنا هو أن ننطلق منه لنعود إليه، أم المطلوب هو الانطلاق منه نحو مساحات أخرى تفتح للإنسان آفاقاً جديدة خلال حياته؟ وفي معرفتنا به، هل نتعامل معه كحرروف تشكّل الكلمة، وكلمة تشكّل آية، وأيات تشكّل سورة، ومن ثم نرکن إلى ما تعنيه تلك الكلمات والأيات والسور من معان حرفية، وهو ما أطلق عليه اسم التفسير التجزئي؟ ثم بأي خلفية يقوم بهذا التفسير؟ على أساس اللغة واعتبارها ذات حجّية مطلقة في فهم النص، أم على أساس التنزيل والتاريخ، أم المعتقدات الكلامية، أم الإعجاز البلاغي، أم غيرها من الأمور؟^[١].

ويتأكّد هذا الكلام في زماننا المعاصر، حيث المعركة الحضارية الأعنف في التاريخ مع القيم التي تدعو إلى القطيعة مع الوحي، وحيث تتعالى الأصوات حول عدم ملاءمة مضامين النصوص الدينية للواقع المعاش بتبدلاته وتغييراته وتحولاته، مع أن الصحيح أن الواقع ليس إلا وعاء يضمّ قيم الوصال مع الوحي، لأن ما دعانا إليه الوحي من خلال النصوص الدينية منسجم مع الفطرة والخلقية الإنسانية، أمّا من يدعوا إلى نبذ مضامين الوحي، فهو يكرّس قيم التشاقل إلى الأرض وقيم الاستهلاك وتحويل الإنسان والحياة إلى منتج وإلى سلعة^[٢].

[١] انظر: جرادي، شفيق، م.س، ص ٣٠-٣١.

[٢] م.ن، ص ٣٢-٣٣.

وفي هذا السياق، من المفيد الإشارة إلى المنهج الذي مارسه السيد محمد باقر الصدر في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم. فقد اعتبر السيد أنّ جهودنا التفسيريّ ينبغي أن لا يبدأ من النصّ، بل من واقع الحياة، مركّزين نظرنا على موضوع من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية، ومستوعبين ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع من مشاكل وما قدمه الفكر الإنساني من حلول، وما طرحة التطبيق التاريخي من أسئلة ومن نقاط فراغ، ثمّ نأخذ النصّ القرآني، لا لنتّخذ من أنفسنا بالنسبة إلى النصّ دور المستمع والمسجل فحسب، بل لنطرح بين يدي النصّ موضوعاً جاهزاً مشرّباً بعدد كبير من الأفكار والمواضف البشرية، ونبأً من النصّ القرآني حواراً على شكل سؤال وجواب، بحيث نسأل القرآن يجيب. وهذه العملية هي حوار مع القرآن واستنطاق له، وليس مجرد استجابة سلبيّة، بل استجابة فعالة وهادفة للنصّ القرآني في سبيل الكشف عن حقيقة من حقائق الحياة الكبرى^[١].

ولا يفوتنا أن نشير إلى أنّ أيّ منهج مطروح في مجال التعامل مع النصّ بملائحة الواقع الذي نعيشه يجب أن لا تتوقف جهود تنقيحه والنظر فيه دائمًا لتعزيزه وتطويره إن أمكن. وعملية التطوير هذه ما هي إلّا عملية تتوجّح ككيفية الوصول إلى أفضل استفادة من كتاب الله عزّ وجلّ الذي ورد حوله بأنه: الكتاب الذي لا يشبع منه العلماء، ولا يخلق على كثرة الردّ، ولا تنقضي عجائبه^[٢].

٣- النصّ ومسألة الثابت والمتحير

الإسلام هو آخر الأديان السماوية، ونبيّه هو النبيّ الخاتم، وما جاء به رسول الله ﷺ يعتبره المسلمون دين الله الكامل والحال والكافي لجميع البشر. ومسألتنا الخاتمية، والخلود تعتبران من الضروريات التي لا تحتاج إلى بحث واستدلال.

[١] انظر: الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، ص ١٦-١٧.

[٢] انظر: السيوطى، جلال الدين، الانقان في علوم القرآن، ج ٤، ص ١٢٠.

ومن المركبات التي لازمت الضرورتين المذكورتين مسألة ثبات أحكام الدين، وعدم تغييرها مع مرور الزمان أو مع اختلاف الأقوام والمجتمعات؛ حيث إن عدم الثبات يفضي إلى اعتبار هذا الدين الخاتم غير قادر على تأمين حاجات الإنسان في مختلف الأزمان والأحوال. فالقرآن الذي بين أيدينا هو القرآن الذي تلقاه الرسول ﷺ، والموريات هي نفسها التي تلقاها العلماء عن أسلافهم في سلاسل تنتهي إلى أئمة الدين رضي الله عنه. هذا عدا عن أن بعض النصوص الدينية يظهر منها خلود الدين في أحكامه وتشريعاته، منها قول الصادق عليه السلام: «حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيمة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيمة، لا يكون غيره ولا يحيى غيره»^[١].

ولكن بمحلاحة اختلف حياة البشر الذين يعيشون في مناطق وبيئات مختلفة، مضافاً إلى اختلف ثقافات المجتمعات من زمن إلى آخر، كل ذلك استدعي تقييم مفهوم الثبات وإعادة النظر في إمكانية وجود مساحات للتغيير حين التعامل مع النصوص الدينية^[٢]. وقد أفضى المسار السابق إلى نتيجة مفادها أن الإطار التشريعي -من خلال النصوص التي بين أيدينا- يتضمن جوانب ثابتة، كما يتضمن مساحات مرنة ومتغيرة، بحيث يمكن التحرك ضمنها، ويمكن اعتبار مساحات التغيير في هذا البعد هي التي تسم الدين بالمرنة الكافية للتعامل مع المتغيرات على مر الأزمان (والكلام هنا عن الدين الإسلامي).

إن النظريات المطروحة في تفسير معنى التغيير عديدة ومتشعبة، قد يكون أشهرها ما طرحته السيد محمد باقر الصدر (قدس سره) في بعض مؤلفاته بأن الشريعة الإسلامية تحتوي على منطقة فراغ، ومنطقة الفراغ هذه تسمح للفقيه

[١] الكليني، محمد بن يعقوب، م.س، ج ١، ص ٥٨.

[٢] انظر: أكبريان، حسن علي، الثابت والمتحير في الأدلة النصية، دراسة في آليات الاجتهد الفقهي، صص ٢٧-٢٩.

بملئها بحسب اجتهاده. وهذه المنطقة تُبرز العنصر المتحرك في الشريعة لمواكبة شؤون الإنسان وعلاقته بالطبيعة والمجتمع^[١].

إنَّ مبحث الثابت والمتحيَّر هو مبحث واسع الأرجاء، وله جوانب مختلفة يمكن النظر فيها، خصوصاً فيما يتعلق بموارد الثبات والتغيير. ومن الضروري استمرار بذل الجهود في هذا أبحاث حتى تُتحقَّق أكثر وتكامل؛ لكونها تعامل مع أبعاد ملحة يجب النظر فيها في زماننا المعاصر.

٤- قواعد فهم النصِّ الدينيِّ (مباحث الألفاظ في أصول الفقه، حجَّةُ الظَّهُورِ، المراد الجديِّ، قواعد التعارض)

تعتبر مباحث الألفاظ من المباحث الرئيسة في علم أصول الفقه. وعليها يقع الاهتمام في التعامل مع نصوص الكتاب والسنة من خلال القواعد التي يتم تقييحيها فيها؛ وهذا يتم البحث في هذه المباحث عن مدلولات الألفاظ وظواهرها من جهة عامة^[٢]. أي يتم تشخيص ظهور الألفاظ من ناحية عامة، إما من خلال أصل الوضع اللغوي أو من خلال إطلاق الكلام، لتكون نتيجتها قواعد كليَّةٌ تتفَّقَّح صغريات أصلية الظهور التي تبحث في علم الأصول ضمن مباحث الحجج والأدلة^[٣].

أمَّا مبحث حجَّةُ الظَّهُورِ، فهو يصنَّف ضمن مباحث الحجج في علم أصول الفقه كما أسلفنا، حيث يتم بحث أدلة حجَّةُ ظهور نصوص الكتاب والسنة، والأقوال المعارضة لذلك، ويستند الأصوليون في إثبات الحجَّة للظهور إلى كون ظواهر الكلام هي حجَّة ويمكن التعويل عليها في مقام المطالبة بما قيل وأدلي به من المتكلَّم؛ وهذا يمكن القول إنَّ المراد من حجَّةُ ظواهر الكلام هو هذا الطريق العقلائي لكشف مراد المتكلَّمين من ظواهر كلامهم. ولا يُستثنى من هذا الأمر

[١] انظر: الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، ص ٦٨١.

[٢] انظر: المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، م.س، ص ٧.

[٣] انظر: م.ن، ص ٤١.

كلام الباري وأقوال النبي والآئمة عليهم السلام؛ لأنّه قد ألقى إلى هؤلاء الناس أنّ طريق فهم المرادات لديهم هو أمر مركوز عندهم، وقد أبرزت كتب الأصوليين العديد من الأدلة لإثبات هذا الاتجاه على رأسها بناء العقلاة على التعامل مع الكلام والخطاب بهذا النحو. وسيرة العقلاة من الأدلة القوية التي لا يمكن الشك فيها^[١].

وفيما يتعلّق بالتعارض بين الأدلة، فقد أسهبت كتب الأصول في التعرّض لهذا المبحث المهمّ، وهو مبحث لا غنى عنه لمن أراد التعامل مع النصوص وفق الأصول العلمية، وهذا واضح لمن له اطلاع على طبيعة الأدلة التي قد تتعارض دلاليًا بالنظرية الأولى، فيكذب بعضها بعضاً؛ فهذا التعارض يحتاج إلى علاج وإلى أن نتعامل معه بدقة وضمن موازين يمكن التعويل عليها.

والتعارض في الاصطلاح الأصولي هو أن يكذب دليل نصيّ دليلاً آخر مع توفر قائم مقوّمات حجّيتها، والتکاذب إما أن يكون في جميع مدلولاتهما ونواحي الدلالة فيهما، وإما في بعض النواحي على وجه لا يصحّ فرضبقاء حجّية كلّ منها مع فرض بقاء حجّية الآخر، ولا يصحّ العمل بها معاً^[٢]. وقد ذكروا لحصول التعارض شروطاً عديدة لا مجال لذكرها هنا، ومن أراد الاستزادة، فعليه مراجعة المطولات الأصولية.

أما المراد الجديّ أو ما يُعبّر عنه أيضاً في كتب الأصول بالدلالة التصديقية الثانية، فالمقصود به ظهور حال المتكلّم بأنّ ما أراد تفهيمه بكلامه مريد له جداً وواقعًا، أي أنه أراد المعنى الذي دلّ عليه كلامه. وحينما يتحقق المراد الجديّ، يتم التطابق بين الإرادة الجديّة للمتكلّم وبين الإرادة التفهيمية الاستعمالية، مما يعني أنّ المتكلّم قاصد الحكاية عن الواقع^[٣].

[١] انظر: لاريجاني، صادق، المعرفة الدينية، في نقد نظرية د. سروش، ص ١٧٧.

[٢] انظر: المظفر، محمد رضا، م.س، ص ٢١١.

[٣] انظر: صنقرور علي، محمد، المعجم الأصولي، ص ٥٨٧.

من الضروري جدًا إمعان النظر في هذه المباحث وغيرها من المباحث الأصولية، ويجب علينا الوقوف على سنن الألسن في التواصل والتفاهم من خلال تنقيح هذه المباحث التي نمت وتطورت في بيئتنا، ومن خلال جهود مئات العلماء والمجتهدين والباحثين، ولكن على ميدان البحث الأصولي أيضًا أن يستجيب بفعالية للتحديات التي طرأت على التعامل مع النصّ الديني، فهو المخول والجدير بهذه المهمة، وهو إذ كُتب عليه أن يتّحّمّل غرم أعباء هكذا تحديات، من الحريّ به أن يستقبلها بفهم جدير واستيعاب نبديّ يليق بتاريخه وجلال حرّية الرأي فيه.

إن التحدّيات التي يواجهها علم الأصول اليوم هي تحديات قراءة النصوص وتلقيّها والاستجابة لها، فيما عرف اليوم بالتأوilyah ومدارس النقد الحديث؛ ذلك أن علم أصول الفقه في الحقب المتأخرة من تاريخ المعرفة الدينية له غنم إعطاء الشرعية لكل تجديد مؤسس في حقول المعرفة الدينية عامّة، فضلاً عن الفقه وأصول استنباطه، فكيف إذا جاءت إشكاليّة التأویل والنقد في الصميم، لتمسّ قواعد الاستنباط الفقهي والدرس العقائدي، وعامّة حقول المعرفة الدينية! [١].

٥- أسباب الاختلاف في فهم النصّ الديني

نصوص الكتاب والسنة الشريفة هي أقوال الباري تعالى والنبي وأئمّة الدين (صلوات الله عليهم أجمعين)، وهذا يعني إيلاء التعامل معها نحوً من الخصوصية لمعرفة ماذا يريدون منا، أو ما الذي أرادوا إيصاله لنا؛ كونهم مصادر الهدایة السماويّة للإنسان والمجتمع البشريّ، وهذا يعني لزوم الالتزام بقوانين كليّة مرتبطة بفهم ألفاظ نصوصهم وخطاباتهم، وإلاّ عمّ الهرج والمرج في التفسير والتوجيه. ومباحث الألفاظ في علم أصول الفقه قد وجّهت عنایتها لهذا الجانب، وعملت عبر جهود مئات العلماء عبر التاريخ الإسلامي من أجل تحقيق هذا الهدف.

[١] انظر: أبو رغيف، عمار، حجّيّة الظهور أساس الاجتہاد الفقهي، ص. ٥.

ولأجل حساسية التعامل مع نصوص الكتاب والسنة كان الجهد المبذول في مباحث الأصول كبيراً ودقيقاً، فهذا العلم كان هو الوسيلة العامة التي يمكن من خلالها فهم مضامين الخطاب ومراداته. ومع كون هذا العلم قد عني كثيراً بالجانب الفقهيّ، إلا أنّ نتائجه يمكن تسخيرها لما هو أوسع من هذه الدائرة.

وهنا نأتي إلى طرح أحد أسباب الاختلاف في فهم النص الدينيّ، وهو مبني على التأسيس الذي تقدم آنفًا. فعدم اتباع منهجية سليمة ومنقحة ومدققة فيها ومناسبة للنص الدينيّ هو أكبر سبب لوقوع الانحراف في الفهم، وبالتالي حصول الاختلافات في تفسير النص الديني^[١].

من هنا، لا يمكن اتباع أيّ منهجية في الفهم والتفسير، خصوصاً إذا كانت خلفيات نشوئها وتكونها تعود إلى ظروف ثقافية وبيئية وتاريخية معينة هي التي اقتضت أن تكون على النحو الذي بربزت فيه لنا.

من جهة ثانية، يبرز سبب آخر لحصول الاختلاف في الفهم له علاقة بظواهر الكتاب والسنة. وبغض النظر عن مسألة حجّية الظواهر المبحوثة تفصيلاً في المطولات الأصولية، فما يهمّنا هنا هو الإشارة إلى إمكانية حصول الاختلاف في توجيه هذه الظواهر بسبب اختلاف الذوق اللغوي والأدلة والقرائن المطروحة لترجيح فهم على فهم آخر، وهذا الاختلاف لا إشكال فيه طالما أنّ منشأه هي القرائن والمرجحات التي تخضع للمنهجية المقبولة علمياً في التعامل مع النصوص، مع عدم إغفال شرطية أهلية الباحث وتضلعه في علوم اللغة وفي قواعد الاستنباط المنقحة في مباحث الألفاظ.

سبب آخر له علاقة باللغة نفسها، حيث شاءت حكمة الخلق أن تكون اللغة الإنسانية بظهورها ودلائلها حمالة لوجهه، ولم تأت اللغة الإنسانية على غرار الموز الرياضيّة التي لا تقبل إلا وجهاً واحداً حاسماً. إنّ جوهر الظهور والفهم

[١] انظر: لاريجانى، صادق، م.س، ص ١٧٣.

والدلالة اللغوية من سُنْخ عالم الاحتمال، ولم تأت اللغة على غرار اليقينيات التي لا تقبل إلّا وَجْهًا واحدًا، ودلالة نهائية محددة إلى يوم الدين^[١].

يضاف إلى ما سبق أنَّ الفاهمة الإنسانية ليست على غرار واحد عند أبناء البشر، بل تتفاوت الأفهام الإنسانية فيما بينها، وتختلف اختلافاً فاحشاً في فهم الدلالات والمفاهيم، تبعاً لاختلاف استعداداتها الوراثية، وظروفها البيئية. إنَّ أبناء اللغة الواحدة، بل البيت الواحد يختلفون في مستوى فهم الخطاب وتلقّي الدلالة اللغوية، وفقاً لاختلاف مستوياتِهم المعرفية وتنوع اهتماماتهم، خصوصاً فهم النصوص والدلالات التي تمتزج فيها المجاز والاستعارة والكناية بالحقيقة، وتختلط فيها الدلالات المطابقة بالدلالات الالتزامية.

ولهذا تعمل مناهج التعامل مع النصوص وعلى رأسها علم أصول الفقه على إقامة تواصل لغويٍّ على أساس دلالة مشتركة لألفاظ اللغة وسياقاتها، وعلى أساس فهم نوعيٍّ، لا على أساس الأفهام الشخصية، مما يخفّف قدر الإمكان من حصول الاختلاف في الفهم، وإن كان لا يزيله كلياً^[٢].

[١] انظر: أبو رغيف، عمار، م.س، ص ١١٢.

[٢] م.ن، ص ١١٣.

الخاتمة

لقد تبيّن مما تقدّم أهميّة النص الديني ومركزيته وحيويّته والدور المؤثّر الذي يقوم به في إنتاج المعرفة الدينيّة وفي تشكيل البنى الثقافية للمجتمعات الإسلاميّة، وتبيّن أيضًا أنّ له مكانة مميّزة في الفضاء الفكري والاجتماعي الإسلامي إذا ما قيس بأيّ منظومة نصيّة أخرى نسبة لفضائلها الفكريّة والاجتماعيّة. فالنصّ الديني الإسلامي يحوي مركز جذب قوي وأساسي متّسم بالحفظ والعصمة، وهو القرآن الكريم، والقرآن إلى جانب كونه محفوظاً، يعتبر أيضًا آية الله الخالدة التي سترافق الإنسان إلى قيام الساعة، وهذه الآية العظيمة هي رسالة الله عزّ وجلّ للبشر، وقراءة نصوصها هي قراءة لخطاب الهدایة والإرشاد الإلهيّين.

و عبر قرون طويلة، رافق هذا القرآن مجاميع كبيرة من النصوص الروائيّة الصادرة من النبي وأهل بيته صلوات الله عليهما وآله وآل بيته. هذه النصوص الروائية كانت بمثابة الشارح والموسّع للأسس والكلّيات والخطوط العريضة التي جاء بها القرآن. ومع كون هذه المجاميع الروائية بجلّها ليست قطعية الصدور، إلا أنّ هذا لم يمنع المسلمين من الاستفادة منها وتعظيمها بعدما أعملوا فيها أدوات الاستفادة من مدلاليها، ومنهاج التحقّق من أسانيدها ورواتها ومصادرها.

إنّ النصوص الدينيّة في الإسلام تشكّل ثروة عظيمة يجب المحافظة عليها وعدم التفريط بها. نعم، يجب أن لا تتوقف الجهود المبذولة في تطوير آليّات ومناهج الاستفادة منها والتفاعل معها. ومن الضروري أن يتصدّى علم كعلم أصول الفقه، الذي يعني في العديد من محاوره بمسألة التعامل مع النص الديني، لعمليّات التطوير هذه. فعلم الأصول في البيئة الإسلاميّة له باع طويل في ميدان النص، ومن خلاله يمكن أن لا تنزلق عمليّات التحديث والتنقیح إلى مواضع غير مناسبة أو إلى نتائج متناقضة مع روح وجوب الدين الحقّ والهوية الدينيّة لمجتمعاتنا الإسلاميّة.

قائمة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم
٢. ابن أبي الحديـد، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، بيـروت، دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
٣. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، هـ١٤٠٥.
٤. أبو رغيف، عمار، حجـة الظهور أساس الاجتـهاد الفقـهي، لاـط، النـجف الأـشرف، معـهد الـدراسـات العـقلـية، سـلسلـة العـقـل وـالـعـرـفـة الـديـنيـة ١.
٥. أبو زيد، نصر حامـد، (النـصـ، السـلـطـةـ، الـحـقـيقـةـ)، ط١، بيـروـتـ، المـركـزـ الثـقـافـيـ الـعـربـيـ، مـ١٩٩٥ـ.
٦. أـكـبرـيـانـ، حـسـنـ عـلـيـ، الثـابـتـ وـالـمـتـغـيرـ فـيـ الـأـدـلـةـ النـصـيـةـ، درـاسـةـ فـيـ آـلـيـاتـ الـاجـتـهـادـ الـفـقـهـيـ، تـرـجمـةـ زـينـ الـعـابـدـيـنـ شـمـسـ الدـيـنـ، ط١، بيـروـتـ، مـرـكـزـ الـحـضـارـةـ لـتـنـمـيـةـ الـفـكـرـ الـإـسـلامـيـ، مـ٢٠١٣ـ.
٧. الـبـحـرـانـيـ، هـاشـمـ، الـبـرهـانـ فـيـ تـفـسـيرـ الـقـرـآنـ، لاـطـ، قـمـ، تـحـقـيقـ قـسـمـ الـدـرـاسـاتـ الـإـسـلامـيـةـ، مؤـسـسـةـ الـبـعـثـةـ.
٨. الـحـرـ العـاـمـلـيـ، وـسـائـلـ الشـيـعـةـ، ط٢، بيـروـتـ، مؤـسـسـةـ آـلـ الـبـيـتـ إـلـاـحـيـاءـ التـرـاثـ، هـ١٤١٤ـ.
٩. الـحـيدـريـ، عـلـيـ نقـيـ، أـصـوـلـ الـاستـبـاطـ، ط٢، بـغـدـادـ، مـطـبـعـةـ الـرـابـطـةـ، مـ١٩٥٩ـ.
١٠. الـخـوـئـيـ، أـبـوـ القـاسـمـ، الـبـيـانـ فـيـ تـفـسـيرـ الـقـرـآنـ، ط٨، قـمـ، مـنـشـورـاتـ أـنـوارـ الـمـهـدـيـ، مـ١٩٨١ـ.
١١. الـرـبـيـديـ، مـحـمـدـ بنـ عـبـدـ الرـزـاقـ الـحـسـيـنـيـ، تـاجـ الـعـرـوـسـ مـنـ جـواـهـرـ الـقـامـوسـ، تـحـقـيقـ عـلـيـ شـيـرـيـ، لاـطـ، بيـروـتـ، دـارـ الـفـكـرـ لـلـطـبـاعـةـ وـالـنـشـرـ، مـ١٩٩٤ـ.
١٢. الـسـيـسـتـانـيـ، مـحـمـدـ باـقـرـ، اـجـاهـ الـدـيـنـ فـيـ مـنـاحـيـ الـحـيـاةـ، سـلـسلـةـ منـهـجـ التـشـتـتـ مـنـ الـدـيـنـ، ط٢، بـغـدـادـ، مـ٢٠١٨ـ.
١٣. الـسـيـسـتـانـيـ، مـحـمـدـ باـقـرـ، حـقـيقـةـ الـدـيـنـ، سـلـسلـةـ منـهـجـ التـشـتـتـ فـيـ الـدـيـنـ / ١ـ، ط٢، بـغـدـادـ، دـارـ الـكـتـبـ وـالـوـثـائقـ، هـ١٤٣٨ـ.
١٤. الـسـيـوـطـيـ، جـلالـ الـدـيـنـ، الإـتقـانـ فـيـ عـلـومـ الـقـرـآنـ، تـحـقـيقـ: مـحـمـدـ أـبـوـ الفـضـلـ إـبـرـاهـيمـ، الـهـيـةـ الـمـصـرـيـةـ الـعـامـةـ لـلـكـتـابـ، مـ١٩٧٤ـ.
١٥. الشـيـراـزيـ، نـاصـرـ مـكـارـمـ، الـأـمـلـ فـيـ تـفـسـيرـ كـتـابـ اللهـ المـتـزـلـ، ط١، بيـروـتـ، مؤـسـسـةـ الـأـعـلـمـيـ للـمـطـبـوعـاتـ، مـ٢٠١٣ـ.
١٦. الصـدرـ، مـحـمـدـ باـقـرـ، اـقـتصـادـناـ، ط٢٠، بيـروـتـ، دـارـ الـتـعـارـفـ، مـ١٩٨٧ـ.
١٧. الصـدرـ، مـحـمـدـ باـقـرـ، السـنـنـ الـتـارـيـخـيـةـ فـيـ الـقـرـآنـ، إـعـدـادـ وـصـيـاغـةـ الشـيـخـ مـحـمـدـ جـعـفـرـ شـمـسـ

- الدين، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠١١م.
١٨. الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، ط٢، طهران، دار الكتاب الإسلامي، ٢٠١٣م.
١٩. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، منشورات جماعة المدرسین في الحوزة العلمية.
٢٠. العراقي، ضياء الدين، نهاية الأفكار، ط٧، قم، مؤسسة الشر الإسلامي، ١٤٣٨هـ.
٢١. العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، ط١، الجزائر، منشورات ضياف، ٢٠١٢م.
٢٢. الفضلي، عبد الهادي، الوسيط في قواعد فهم النصوص الشرعية، بيروت، مركز الغدير للدراسات، طبعة جديدة، ٢٠٠٨م.
٢٣. الكليني، محمد بن يعقوب، الأصول من الكافي، ضبط وتصحيح محمد جعفر شمس الدين، لـ.ط، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٠م.
٢٤. المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ط١، قم، منشورات الفيروزآبادي، د.ت.
٢٥. جرادي، شفيق، الوحي ونقد النص الديني، ط١، بيروت، دار المعارف الحكومية، ٢٠١٨هـ.
٢٦. صنور علي، محمد، المعجم الأصولي، ط١، قم، مطبعة عترت، ١٤٢١هـ.
٢٧. عبد الرحمن، عبد الهادي، سلطة النص، ط١، بيروت، دار الانتشار العربي، ١٩٩٨م.
٢٨. عزّام، محمد، النص الغائب، تحليلات التناص في الشعر العربي، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٢م.
٢٩. فضل، صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النص، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٦٤، ١٩٩٢م.
٣٠. قيدارة، الأسعد بن علي، النص الديني من الفهم إلى الاهداء، بحث منشور في كتاب اللاهوت المعاصر، ط١، العراق، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٢٠م.
٣١. لاريجاني، صادق، المعرفة الدينية، في نقد نظرية د. سروش، ترجمة: الشيخ محمد شقير، لـ.ط، بيروت، دار الهادي.
٣٢. مفتاح، محمد، المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي، ط٢، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٠م.
٣٣. وهبي، مالك مصطفى، عقيدتنا، المعرفة الدينية، ط١، بيروت، دار الولاء، ٢٠١٧م.
٣٤. وهبي، مالك، دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، ط٢، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٨م.
- 1- Rizvi, Muhammad, An Introduction To The Islamic Shari'ah, Qum, Ansariyian Publication, Edition 2.

أسباب الاختلاف في فهم النص الديني في منظومة العلوم الإسلامية

[١] م.م. جاسم محمد عبد علي

المقدمة

الاختلاف سنة إلهية فطر الخلق عليها؛ ليصلوا إلى كلامهم الذي خلقوا من أجله، وفي بعض الأحيان قد يزيغ الاختلاف عن مستوى الاعتدال؛ ليكون سبباً لتبدد الجهد، ويؤدي إلى ضعف الرأي، ويصد الإنسان عن مبتغاه؛ فيصل به إلى نكران الحق؛ فيرى حلاف الواقع. وأما في مجال فهم النص الديني، يمثل الباب الذي يمكن من خلاله الدخول إلى العلوم الدينية، والإفادة من معطياتها في الحياة على كل المستويات العلمية والعملية، وقد وجدت اختلافات كثيرة في مختلف الأصعدة، وبعد مراجعة ما كتب في هذا المجال يمكننا أن نلحظ هذه الأسباب ونصنفها، ونصل إلى معرفة الموقف العلمي والعملي منها، وكذلك حل الإشكالية التي ربما تولد من هذه الاختلافات، وهي أن تُنسب الاختلافات إلى النص الديني نفسه، قال الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ أَخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء، ٨٢)، ويمكن أن نجد علاقات بين النصوص المختلفة أو الاختلافات بشكل عام؛ فتخرج عن حيز الاختلاف المذموم، وتكون سمة إيجابية

[١] مساعد مدروس جامعي، العراق.

في التعاطي مع النصوص، وهي فتح باب الاجتهاد ضمن الضوابط، لاستيعاب المستجدات الحياتية في مجال النظرية والفكير، أو في مجال التطبيق والعمل، سائلين المولى أن يأخذ بآيدينا إلى الحق ويسدّدنا لمعرفة الصواب.

لذا توزّع البحث لمعالجة قضيّة الاختلاف في فهم النصوص الدينية على مقدّمة، ومدخل منهجيّ يتعرّض للمفاهيم الأساسية في البحث، وعلى ثلاثة مطالب جاءت كالتالي:

المطلب الأول: طرق معرفة الاختلاف وأنواعه

المطلب الثاني: تصنيف أسباب الاختلاف

المطلب الثالث: آليات التعامل مع الاختلاف

مدخل منهجي للتعريف بالصطلاحات الأساسية

قبل الولوج في صلب البحث، لا بدّ لنا من معرفة المفاهيم الأساسية التي يدور حولها البحث، وهي: الأسباب، الاختلاف، المنظومة الدينية.

أولاً- تعريف أسباب الاختلاف

١. تعريف الأسباب:

أ. السبب في اللغة

قال الخليل: «سبب الأمر الذي يوصل به، وكل فعل يوصل بشيء فهو سبب». والسبب: الطريق؛ لأنك تصل به إلى ما تريده^[١]. وأكثر اللغويين قد ذكروا هذا المعنى، واقربوا كثيراً مما أورده الخليل؛ فالسبب: في اللغة هو الوسيلة التي يتوصّل بها إلى الغاية.

ب. السبب في الاصطلاح

يقرب المعنى الاصطلاحي للسبب معناه اللغوي؛ فقد عُرف (السبب) بأنه: «ما يتوصّل به إلى المقصود»^[٢]، أو «ما يكون مؤثراً في وجود الشيء»، ومنه سُمي التّسبيب الذي: «هو الوصول إلى الشيء بسبب، يقال: تسبّب يتسبّب تسبيباً»^[٣]، وعرفه آخرون بفارق بسيط، وهو أنّ السبب: «اسم لما يتوصّل به إلى مطلوب»، وميّزوا بينه وبين العلة، فقالوا: «السبب يرافق العلة، إلا أنّ السبب: ما يحصل الشيء عنده لا به، والعلة: ما يحصل به؛ وأيضاً فإنّ المعلول ينشأ عن علته بلا

[١] الفراميدى، الخليل بن أحمد (١٧٥ هـ)، كتاب العين، ج ٧، ص ٢٠٤.

[٢] الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، ص ٥١.

[٣] المعجم الشامل للمصطلحات العلمية والدينية، ج ١، ص ٨٤.

واسطة بينهما ولا شرط، بينما السبب يُفضي إلى الشيء بواسطة أو بوسائله»^[١].

والسبب على نوعين^[٢]:

- السبب التام: هو الذي يوجد المسبب بوجوهه فقط.

- السبب غير التام: هو الذي يتوقف وجود المسبب عليه، لكن لا يوجد المسبب بوجوهه فقط.

وأماماً السبب في الشرع: هو «ما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم ولا يكون مؤثراً فيه»^[٣]؛ وأماماً أسباب الشراع: «هي الطرق التي تعرف بها الأحكام الشرعية وتثبت بها»^[٤].

استنتاج: ما تقدّم من المعانى التي ذُكرت للسبب في اللغة والاصطلاح، يمكننا أن نعرّف السبب بأنه ما يتوصل به إلى الغاية المقصودة سواء أكان متعدّداً أو منفرداً.

2. تعريف الاختلاف

أ. الاختلاف في اللغة

الاختلاف مأخوذه من (خَلْفُ، أو الْخَلْفُ): وهو نقِيضُ قَدَامَ، ومنه (الْخِلْفَةُ)، بالكسر: الاسم من الاختلاف، أو مَصْدَرُ الاختلاف، أي: التَّرَدُّدُ. وأما المُخَلَّفُ: فهو الرُّجُلُ الْكَثِيرُ الْإِخْلَافِ، ورُجُلُ (خَالِفَةً): كثيرون الْخِلَافُ، ومنه: مُخَالِفُ

[١] الحفيسي، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص ٤٠٥ .

[٢] انظر: الجرجاني، م.س، ص ٥١ .

[٣] الجرجاني، م.س، ص ٥١؛ أحمد نگرى، عبد النبي بن عبد الرسول: جامع العلوم في إصطلاحات الفنون، ج ٢، ص ١٦٢ .

[٤] عثمان، محمود حامد، القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، ص ٣٣ .

اليمن^[١]، وقال ابن منظور وقد ورد في الحديث: «سَوْرَا صُفُوفَكُمْ وَلَا تُخْتَلِفُوا فَتَخْتَلِفَ قُلُوبُكُمْ»^[٢]، أي إذا تقدّم بعضهم على بعض في الصّفوف تأثّرت قُلوبهم ونشأً بينهم الخُلُفُ. وفي الحديث: «الْتَّسُونَ صُفُوفَكُمْ أَوْ لَيُخَالِفَنَّ اللَّهُ بَيْنَ وُجُوهِكُمْ»؛ ي يريد أنَّ كَلَّا منهم يَضْرِفُ وجهه عن الآخر ويُوقَعُ بينهم التباغُضُ، فإنَّ إقبالَ الوجهِ على الوجهِ من أَثْرِ الْمَوَدَّةِ وَالْأَلْفَةِ^[٣]. وممّا تقدّم يمكننا القول إنَّ الاختلاف في اللغة ضدَّ الاتفاق، يُقال: اختلاف الشّيئان لم يتّفقا^[٤].

ب. الاختلاف في الاصطلاح

الاختلاف اصطلاحاً: هو أن يكون الطريق مختلفاً والمقصود واحداً.

وأمّا الخلاف فهو أن يكون كلاهما مختلفاً، قال بعض العلماء: إنَّ الاختلاف يستعمل في قول مبنيٍ على دليل. والخلاف فيما لا دليل عليه، والاختلاف من آثار الرّحمة، كما في الحديث المشهور، والمراد فيه الاجتهاد لا اختلاف الناس في الهمم بدليل (أمتي). والخلاف من آثار البدعة؛ ولذا قيل: ولو حكم القاضي بالخلاف ورفع لغيره يجوز فسخه، بخلاف الاختلاف، فإنَّ الخلاف هو ما وقع في محل لا يجوز فيه الاجتهاد، وهو ما كان مخالفًا للكتاب والسنة والإجماع^[٥]. وقال الراغب الأصفهاني: **الاختلاف والمخالفه**: أن يأخذ كلَّ واحد طريقة غير طريق الآخر في حاله أو قوله، والخلاف أعم من الضد، لأنَّ كلَّ ضدين مختلفان، وليس كلَّ مختلفين ضدين، ولما كان الاختلاف بين الناس في القول قد يقتضي التنازع، استعير ذلك للمنازعة والمجادلة، قال تعالى: ﴿فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ﴾ (مريم، ٣٧)،

[١] الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ج ٣، ص ١٨٣.

[٢] ابن الأثير الجوزي، مبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٢، ص ٦٧.

[٣] ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج ٩، ص ٨٣.

[٤] انظر: عثمان، محمود حامد، م.س، ص ٢٧.

[٥] م.ن، ص ٢٨.

﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود، ١١٨)، ﴿وَالْخِتْلَافُ أَلْسِنَتُكُمْ وَأَلْوَانُكُمْ﴾ (الروم، ٢٢) [١].

فالاختلاف هو التباين بين الأشياء نتيجةً لعدم وجود توافق بينها.

ثانيًا- بيان المراد بـ(فهم النّصّ الدينيّ)

الفهم: وهو تصور المعنى من لفظ المخاطب^[٢]. والفهم العرقي: ما يدركه العرف من العبارات والكلمات والكلام، ويعدّ هذا الفهم مقاييسًا لنفس العرف في تحديد الكثير من الموضوعات. وجودة الفهم: ويعبر هذا التركيب عن صحة الانتقال من الملزمات إلى اللوازم^[٣].

ثالثًا- بيان منظومة العلوم الإسلامية

المراد بمنظومة العلوم الإسلامية مجموعة العلوم والمعارف التي يستقى منها المسلمون في الجوانب الفكرية والعملية والقيمية، وتعدّ مصدرًا من مصادرهم الأصلية، وبها يمتازون عن غيرهم في البناء الحضاري.

رابعًا- منهج البحث في هذه الدراسة

سنعتمد في هذه الدراسة إلى استقراء أسباب الاختلاف في فهم النصوص الدينية: القرآن الكريم، السنة المطهرة، وتصنيفها بحسب منشأ الاختلاف، ونظر إلى إمكانية الجمع بينها حلّ الاختلاف المحتمل، وبعد ذلك نستعرض بعض النصوص التي حاولت إيجاد الحلول والمعالجات للاختلاف الحاصل.

[١] الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ص ٢٩٤.

[٢] هلال، هيثم، معجم مصطلح الأصول، ص ٢٣٨.

[٣] م.ن، ص ١١٠.

المطلب الأول: طرق معرفة الاختلاف وأنواعه

أولاً: تصنيف الاختلاف في النصوص الشرعية

١. ذكر الاختلاف في الآيات القرآنية

جاء ذكر الاختلاف في آيات كثيرة، نقتصر على بعضها:

- قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحُقْقِ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ يِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (آل عمران، ٢١٣).

- قال تعالى: ﴿وَمَا أَنَّزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لِهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدِيَ وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (آل عمران، ٦٤).

يرى ناصر مكارم الشيرازي أن الآية تبدأ ببيان مراحل الحياة البشرية وكيفية ظهور الدين لإصلاح المجتمع بواسطة الأنبياء، وذلك على مراحل^[١]:

المرحلة الأولى: مرحلة حياة الإنسان الابتدائية؛ حيث لم يكن للإنسان قد أفلّ الحياه الاجتماعية، ولم تبرز في حياته التناقضات والاختلافات، وكان يعبد الله تعالى استجابة لنداء الفطرة، ويؤدي له فرائضه البسيطة، وهذه المرحلة يحتمل أن تكون في الفترة الفاصلة بين آدم ونوح عليهما السلام.

المرحلة الثانية: وفيها اتّخذت حياة الإنسان شكلاً اجتماعياً، ولا بدّ أن يحدث ذلك لأنّه مفطور على التكامل، وهذا لا يتحقق إلّا في الحياة الاجتماعية.

المرحلة الثالثة: هي مرحلة التناقضات والاصطدامات الحتمية بين أفراد

[١] الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٢، ص ٨٨.

المجتمع البشري بعد استحكام وظهور الحياة الاجتماعية، وهذه الاختلافات سواء أكانت من حيث الإيمان والعقيدة، أو من حيث العمل وتعيين حقوق الأفراد والجماعات تحتّم وجود قوانين لرعاية وحمل هذه الاختلافات، ومن هنا نشأت الحاجة الماسة إلى تعاليم الأنبياء وهدایتهم^[١].

٢. ذكر الاختلاف في الروايات

تُشير بعض الروايات إلى الاختلاف وفضيلة معرفته، ومنها:

- روي عن أبي بصيرٍ عن أبي عبد الله عليهما السلام قال: من عرف اختلاف الناس فليس بمستضعفٍ^[٢].

- روي عن أمير المؤمنين عليهما السلام رواية طويلة فيها تفصيل مهم لأسباب الاختلاف، نقل موضع الشاهد منها:

عَنْ سُلَيْمَ بْنِ قَيْسِ الْهَلَالِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ لِلَّهِ إِنِّي سَمِعْتُ مِنْ سَلْمَانَ وَالْمَقْدَادِ وَأَبِي ذَرٍ شَيْئًا مِنْ تَقْسِيرِ الْقُرْآنِ وَأَحَادِيثَ عَنْ نَبِيِّ اللَّهِ عِيْرَ مَا فِي أَيْدِي النَّاسِ، ثُمَّ سَمِعْتُ مِنْكَ تَصْدِيقَ مَا سَمِعْتُ مِنْهُمْ، وَرَأَيْتُ فِي أَيْدِي النَّاسِ أَشْيَاءً كَثِيرَةً مِنْ تَقْسِيرِ الْقُرْآنِ وَمِنْ الْأَحَادِيثِ عَنْ نَبِيِّ اللَّهِ أَنْتُمْ تُخَالِفُوهُمْ فِيهَا، وَتَزَعُّمُونَ أَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ بَاطِلٌ، أَفَتَرَى النَّاسَ يَكْذِبُونَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ مُتَعَمِّدِينَ وَيُفَسِّرُونَ الْقُرْآنَ بَارَائِهِمْ. قَالَ: فَأَقْبَلَ عَلَيَّ فَقَالَ: قَدْ سَأَلْتَ فَأَفْهَمْ أَجْوَابَ: إِنَّ فِي أَيْدِي النَّاسِ حَقًا وَبَاطِلًا، وَصِدْقًا وَكَذِبًا، وَنَاسِخًا وَمَنْسُوخًا، وَعَامًا وَخَاصًا، وَمُحْكَمًا وَمُتَشَابِهًا، وَحِفْظًا وَوَهْمًا، وَقَدْ كُذِبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ عَلَى عَهْدِهِ حَتَّى قَامَ حَطِيبًا فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ كَثُرْتُ عَلَيَّ الْكَذَابُهُ فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلَيَبْوَأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ، ثُمَّ كُذِبَ عَلَيْهِ مِنْ بَعْدِهِ، وَإِنَّمَا أَتَاكُمُ الْحَدِيثُ مِنْ أَرْبَعَةٍ لَيْسَ

[١] الشيرازي، ناصر مكارم، م.س، ج ٢، ص ٢٠.

[٢] البرقي، أحمد بن محمد بن خالد، المحسن، ج ١، ص ٢٧٧.

لَهُمْ خَامِسٌ رَجُلٌ مُنَافِقٌ يُظْهِرُ الْإِيمَانَ مُتَصَنِّعًا بِالْإِسْلَامِ لَا يَتَائِمُ وَلَا يَتَحَرَّجُ أَنْ يَكْذِبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ مُتَعَمِّدًا، فَلَوْ عَلِمَ النَّاسُ أَنَّهُ مُنَافِقٌ كَذَابٌ لَمْ يَقْبِلُوا مِنْهُ وَلَمْ يُصَدِّقُوهُ، وَلَكِنَّهُمْ قَالُوا هَذَا قَدْ صَاحَبَ رَسُولَ اللَّهِ وَرَأَاهُ وَسَمِعَ مِنْهُ وَأَخْذُونَا عَنْهُ، وَهُمْ لَا يَعْرِفُونَ حَالَهُ - وَقَدْ أَخْبَرَهُ اللَّهُ عَنِ الْمُنَافِقِينَ بِمَا أَخْبَرَهُ وَوَصَفَهُمْ بِمَا وَصَفَهُمْ، فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَإِذَا رَأَيْتُهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ﴾، ثُمَّ بَقُوا بَعْدَهُ، فَتَقَرَّبُوا إِلَى أَئِمَّةِ الضَّلَالِةِ وَالدُّعَاءِ إِلَى النَّارِ بِالْزُّورِ وَالْكَذِبِ وَالْبُهْتَانِ، فَوَلَوْهُمُ الْأَعْمَالَ، وَحَمَلُوهُمْ عَلَى رِقَابِ النَّاسِ، وَأَكْلُوا بِهِمُ الدُّنْيَا، وَإِنَّمَا النَّاسُ مَعَ الْمُلُوكِ وَالدُّنْيَا، إِلَّا مَنْ عَصَمَ اللَّهُ فَهَذَا أَحَدُ الْأَرْبَعَةِ، وَرَجُلٌ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ شَيْئًا لَمْ يَحْمِلْهُ عَلَى وَجْهِهِ، وَوَهُمْ فِيهِ وَلَمْ يَتَعَمَّدْ كَذِبًا، فَهُوَ فِي يَدِهِ يَقُولُ بِهِ وَيَعْمَلُ بِهِ وَيَرِوِيهِ، فَيَقُولُ أَنَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ، فَلَوْ عَلِمَ الْمُسْلِمُونَ أَنَّهُ وَهُمْ لَمْ يَقْبِلُوهُ، وَلَوْ عَلِمَ هُوَ أَنَّهُ وَهُمْ، لَرَفَضَهُ، وَرَجُلٌ ثَالِثٌ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ شَيْئًا أَمْرَ بِهِ ثُمَّ نَهَى عَنْهُ، وَهُوَ لَا يَعْلَمُ أَوْ سَمِعَهُ يَنْهَا عَنْ شَيْءٍ، ثُمَّ أَمْرَ بِهِ، وَهُوَ لَا يَعْلَمُ، فَحَفِظَ مَنْسُوخَهُ وَلَمْ يَحْفَظِ النَّاسِخَ، وَلَوْ عَلِمَ أَنَّهُ مَنْسُوخٌ لَرَفَضَهُ، وَلَوْ عَلِمَ الْمُسْلِمُونَ إِذْ سَمِعُوهُ مِنْهُ أَنَّهُ مَنْسُوخٌ لَرَفَضُوهُ، وَآخَرَ رَابِعَ لَمْ يَكْذِبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ مُبِعْضٌ لِلْكَذِبِ، خَوْفًا مِنَ اللَّهِ وَتَعْظِيْماً لِرَسُولِ اللَّهِ لَمْ يَنْسَهُ، بَلْ حَفِظَ مَا سَمِعَ عَلَى وَجْهِهِ، فَجَاءَ بِهِ كَمَا سَمِعَ - لَمْ يَزِدْ فِيهِ وَلَمْ يَقْصُ مِنْهُ، وَعَلِمَ النَّاسِخَ مِنَ الْمَنْسُوخِ فَعَمِلَ بِالنَّاسِخِ وَرَفَضَ الْمَنْسُوخَ؛ فَإِنَّ أَمْرَ النَّبِيِّ مِثْلُ الْقُرْآنِ نَاسِخٌ وَمَنْسُوخٌ، وَخَاصٌّ وَعَامٌ، وَمُحَكَّمٌ وَمُتَشَابِهٌ، قَدْ كَانَ يَكُونُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ الْكَلَامُ لَهُ وَجْهَانِ؛ كَلَامٌ عَامٌ وَكَلَامٌ خَاصٌّ، مِثْلُ الْقُرْآنِ، وَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ - ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَاتَّهُوا﴾، فَيَشْتَهِي عَلَى مَنْ لَمْ يَعْرِفْ وَلَمْ يَدْرِ مَا عَنِي اللَّهُ بِهِ وَرَسُولُهُ، وَلَيْسَ كُلُّ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ كَانَ يَسْأَلُهُ عَنِ الشَّيْءِ فَيَفْهَمُ، وَكَانَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْأَلُهُ وَلَا يَسْتَفْهَمُهُ، حَتَّى إِنْ كَانُوا لِيُجِبُونَ أَنْ يَحْيِيَ الْأَعْرَابِيَّ وَالْطَّارِئَيِّ، فَيَسْأَلُ رَسُولَ اللَّهِ حَتَّى يَسْمَعُوا...﴾^[١].

[١] الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، ج ١، ص ٦٢.

ثانيًا: مصادر معرفة الاختلاف والموقف العملي

يمكنا أن نقصى وجوه الاختلاف من خلال الخطوات الآتية:

١- الاستقراء: بمراجعة الكتب التي تناولت فهم النصوص الدينية.

٢- جمع وتصنيف النصوص بحسب الجهات المشتركة.

٣- دراسة العلاقة بين النصوص، ومحاولة التوفيق بينها.

أما الموقف العملي من العلاقة بين النصوص:

١- إرجاع النصوص إلى مفاهيم عقلية بحسب الحكم والموضوع.

٢- تصنيف النصوص بحسب النسب الأربع بين المفاهيم.

٣- معرفة الاختلاف المستقر بين النصوص.

أما في مجال الاختلاف في الفتاوى، فتنقل كلام الشهيد الثاني، حيث يقول:
 فإن سأّل جماعة: فاختلت فتاواهم، فقال قوم: لا يجب عليه البحث عن أورعهم وأعلمهم، وقال آخرون: يجب عليه ذلك، وهذا هو الحق عندنا، وهو مروي في مقبولة عمر بن حنظلة المشهور، وحينئذ فإذا اجتهد، فإن ترجم أحدهما مطلقاً في ظنه تعين العمل بقوله، وإن ترجم أحدهما في الدين واستويا في العلم أو بالعكس، وجب الرجوع إلى أعلم الورعين، وأورع العالمين. وإن استويا مطلقاً - وقد قيل بعدم جواز وقوعه - تخيّر. والتفریع على ذلك واضح^[١].

[١] الشهيد الثاني، زين الدين بن علي العامي، تمہید القواعد، ص ٣٢١.

المطلب الثاني: تصنیف أسباب الاختلاف

يمكن النظر إلى أسباب الاختلاف في النصوص الدينية من جهات عديدة، وبهذا اللحاظ يمكن أن نصنّف الأسباب بتصنيفات عديدة، ومن هذه التصنيفات أن ننظر إلى العلاقة بين النص والسبب، ففصل إلى أنّ الأسباب بعضها ناشئ من داخل النص وبعضها من خارجه:

المطلب الأول: الأسباب الداخلية (المتعلقة بالنص الديني عموماً)

إنّ الأسباب بعضها مشتركة بين النص القرآني والنبوي وبعضها مختصّة بأحد هما:

أولاً: الأسباب المشتركة بين النصوص الدينية وغيرها

يُسّبب التعارض في النصوص خللاً في الفهم، وهو عبارة عن الخلل الحاصل في فهم مراد المتكلّم. ويحصل من احتمالات خمسة، هي: الاشتراك، النقل، المجاز، الإضمار، التخصيص. فإذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل، كان اللفظ موضوعاً لمعنى واحد، وإذا انتفى احتمال المجاز والإضمار، أي: التقدير، كان المراد باللفظ ما وضع له، وإذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وضع له، فلا يبقى حيّن خلل في الفهم، فيفهم حيّن المعنى المراد من الأدلة السمعية. وهذا بالنسبة لغبة الظن؛ لأنّها كافية في استنباط الحكم الشرعي، أي: أنه إذا انتفت هذه الاحتمالات الخمسة لم يبق شيء يخل بالظن، فيفهم الحكم الشرعي. وتوجد أشياء أخرى، منها: «انتفاء النسخ» و«التقدير والتأخير وتغيير الإعراب والتصريف» و«المعارض العقلي». فإذا انتفت هذه العشرة يفيد الدليل السمعي اليقين في الجميع^[١].

[١] هلال، هيثم، م.س، ص ٩١.

ثانيًا: أسباب الاختلاف الخاصة بفهم النص القرآني

ذكر بعض العلماء أسباب الاختلاف وحصرها في اثنين عشر سببًا:

الأول: اختلاف القراءات القرآنية، والثاني: اختلاف وجوه الإعراب وإن اتفقت القراءات، والثالث: اختلاف اللغويين في معنى الكلمة، والرابع: اشتراك اللفظ بين معنين فأكثر، والخامس: احتمال العموم والخصوص، والسادس: احتمال الإطلاق أو التقييد، والسابع: احتمال الحقيقة أو المجاز، والثامن: احتمال الإضمار أو الاستقلال، والتاسع: احتمال الكلمة زائدة، والعاشر: احتمال حمل الكلام على الترتيب وعلى التقديم والتأخير، والحادي عشر: احتمال أن يكون الحكم منسونًا أو محكمًا، والثاني عشر: اختلاف الرواية في التفسير عن النبي ﷺ وعن الصحابة والتابعين^[١].

ملاحظة: هذا الحصر ليس حصرًا عقليًّا، وإنما هو حصر استقرائيٌّ، فإنَّ الباحث الماهر لو أمعن النظر لظفر بغيرها من الأسباب، حيث يمكن عرض أسباب أخرى، كاختلاف المناهج المستعملة في تفسير النصوص، فإنَّ الدراسات الحديثة أثبتت أهمية دراسة المناهج ودورها في فهم النصوص.

١. النوع الأول: أسباب الاختلاف اللفظية

وأمامًا تفصيل الكلام في أسباب الاختلاف اللفظية، فيمكن إيرادها ضمن النقاط الآتية:

أ. الألفاظ المشكلة التي تُوهم الاختلاف والتناقض:

المراد من مشكل القرآن، هو ما يُوهم التعارض والاختلاف والتناقض بين بعض الآيات. والقرآن - وهو كلام الله تعالى - مُنْزَه عن هذا النوع، كما قال الله

[١] انظر: ابن الجزي، التسهيل، ج ١، ص ٩.

تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء، ٨٢)، إِلَّا أَنَّهُ يمكن للمبتدئ أن يتوجهوا للخلاف، والحقيقة أَنَّه ليس اختلافًا. ولإزالته ما وقع فيه من اشتباه في اللفظ؛ لا بدّ من معرفة اللفظ المشكل، والمعنى الذي خفي على القارئ، ولكلّ لفظ سببه ولكلّ لفظ معناه^[١].

وقال السيوطي في أسباب الاختلاف ونفيها عن الكلام الإلهي، وبها يشتت إعجاز القرآن وكونه كلاماً إلهياً: «لا ينفك كلام آدمي عن هذه الاختلافات؛ لأنّ منشأها اختلاف الأغراض والأحوال، والإنسان مختلف أحواله: فتساعده الفصاحة عند انبساط الطبع وفرحه، وتتعذر عليه عند الانقباض، وكذلك مختلف أغراضه، فيميل إلى الشيء مرة، ويميل عنه أخرى، فيوجب ذلك اختلافاً في كلامه بالضرورة، فلا يصادف إنسان يتكلّم في ثلات وعشرين سنة - وهي مدة نزول القرآن - فيتكلّم على غرض واحد ومنهاج واحد، ولقد كان النبي صلّى الله عليه آله وسلم بشراً مختلفاً أحواله، فلو كان هذا كلامه أو كلام غيره من البشر لوجدو فيه اختلافاً كثيراً»^[٢].

ب. أسباب الاختلاف اللغوية

بالنظر إلى ما يُعرف به ضبط الكلمات، وأبنيتها، وهيئتها، وأواخرها، ومدلولات الألفاظ على اختلاف أنواعها، والإحاطة بمعاني التراكيب والأساليب، مما يترتب عليه اختلاف الفهم في معاني الآيات حال أَنَّه في كثير من مناحيه ليس اختلافاً متضاداً يكذب بعضه ببعضًا، ولكنه اختلاف تنوعي، ابتنى على الاختلاف في التوجيه، فقد تظهر وجوه تفسيرية بتعدد المدارك: النحوية، أو الصرفية، أو البلاغية، وغيرها من مفردات القضايا اللغوية عموماً. وما كان المجال فيه رحباً لاختلاف المفسرين وتنوع أفهمهم هو المباحث اللغوية^[٣].

[١] معبد، محمد أحمد، نفحات من علوم القرآن، ص ٦٨.

[٢] السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر، الإنقاذ في علوم القرآن، ج ٢، ص ٢٥٥.

[٣] الحجاج، عدي، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني، ص ١٦٠.

ت. أسباب الاختلاف الناشئة من قراءة النص (القراءات القرآنية):

من أسباب اختلاف المفسّرين، هو الاختلاف في القراءات، ولا شكّ في أنّ اختلاف مصاحف الأ MCSار كان أهمّ عوامل نشوء الاختلاف في القراءة؛ لأنّ اختلاف قراءة الأ MCSار كان من قبل اختلاف القراء في اجتهاداتهم، فكانوا يقولون: قراءة مكّة، قراءة الشام، قراءة المدينة، قراءة الكوفة، قراءة البصرة، وهكذا^[١].

وقد يرد عن الصحابة تفسيرات مختلفة في الآية الواحدة، فيظنّ غير المتمعن جيّداً أنّ هناك اختلافاً، وإنما جاء كلّ تفسير على قراءة. ومن ذلك الاختلاف في القراءة، قوله تعالى: ﴿أَوْ لَمْسُتُمُ النِّسَاءَ﴾ (النساء، ٤٣)، فمعنى: الجماع، أو اللمس؛ فمعنى «لامستم» الجماع على قراءة «لامستم»، واللمس على قراءة «لمستم»، فاختلاف المفسّرون لا يختلفون في القراءات^[٢].

قال ابن الجزري: «افترق اختلاف القراء من اختلاف الفقهاء، فإنّ اختلاف القراء كله حقّ وصواب نزل من عند الله وهو كلامه لا شكّ فيه. واختلاف الفقهاء اختلاف اجتهاديّ»، وهذه الرؤية تجعل كلّ مذهب بالنسبة إلى الآخر صواباً يحتمل الخطأ، وكلّ قراءة بالنسبة إلى الأخرى حقّاً وصواباً في نفس الأمر؛ مما يؤدّي إلى الاختلاف^[٣].

ث. تعدد الاستعمال اللغوي للمرة

اختلاف اللغويين في معنى الكلمة يُعتبر من الأسباب التي تؤدي بالمفسّرين للاختلاف، وفي القرآن الكريم أمثلة على ذلك، ومنها قوله تعالى: ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتُمْهُمْ حَسِبْتُهُمْ لُؤْلَئِا مَنْثُورًا﴾ (الإنسان، ١٩)، فقال

[١] انظر: الحسني، نذير، دروس في علوم القرآن، ص ٢٠١.

[٢] انظر: زغلول، محمد حمد، التفسير بالرأي، ص ١٦٠.

[٣] انظر: مركز الثقافة والمعارف القرآنية، علوم القرآن عند المفسّرين، ج ٢، ص ٢٠.

بعض المفسرين: إنّ معنى مخلدون أي لا يهرمون أبداً، وقيل: إنّ معنى مخلدون أي أحّمهم على سنٍ واحدة ولا فرق بينهم في الأعمار، وأنّ أعمارهم لا تتغيّر، أي أحّمهم ولدان دوماً لا تتغيّر صفاتهم^[١]. فاختلاف اللغويين في تحديد مفهوم بعض الألفاظ يؤدّي حتّماً إلى الاختلاف في فهمهم وتفسيرهم لآيات القرآن الكريم.

ج. وجود اللفظ المشترك وأثره في الاختلاف

أمّا المشترك اللغطي، فإنّ وقوعه في اللغة ولا سيّما لغة العرب من الواضحات التي لا ينبغي التزاع فيها، ولكن مع ذلك قد رفض وقوعه بعضهم، وأيدّه آخرون^[٢]. وهذا الخلاف^[٣] في الاشتراك الواقع في الألفاظ، واحتراها للتأويلات، يحمله كلّ فقيه على المعنى الذي يترّجح لديه؛ لأنّ النصّ قد يشتمل على لفظ مشترك يدلّ على أكثر من معنى.

ومن أهمّ أسباب اختلاف المفسّرين، أن يكون للفظ واحد معنيان أو أكثر، قال تعالى: «فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ» (القلم، ٢٠)، فكلمة الصريم لها أربعة معان: الأول: أصبحت كالليل؛ لأنّها اسودّت لما أصابها، فالصريم في اللغة هو الليل. والمعنى الثاني: أنها أصبحت كالنهار؛ لأنّها ابيضّت كالخصيد، ويقال صريم الليل والنهار. والمعنى الثالث: الصريم: أي الرماد الأسود. والرابع: أصبحت كالمصرومة أي المقطوعة^[٤].

[١] انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير ج ٢٩، ص ٣٩٧؛ القرطبي، محمد بن أحمد، تفسير القرطبي، ج ١٩، ص ١٤٣؛ الآلوسي، شهاب الدين، روح المعاني، ج ٢٩، ص ١٦١؛ الفخر الرازي، محمد، مفاتيح الغيب، ج ٢٢، ص ٣٠.

[٢] الحجار، عدي، م.س، ص ١٦٨.

[٣] الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠ هـ)، المواقف في أصول الشريعة، ج ٤، ص ٢١١.

[٤] زغلول، محمد، م.س، ص ١٦٢.

ح. الاختلاف في تصريف الكلمة

المعروف أنَّ الألفاظ قوالب للمعنى، وهذه الألفاظ لها خصوصياتها وارتباطاتها، وإذا طرأ عليها تغيير في البنية الصياغية للكلمة الواحدة سيؤدي إلى وقوع الاختلاف في فهم النصّ من حيث التغيير في بنية الكلمة، ومن هذه التغييرات البنوية للكلمة هو الاختلاف في تصريف الأسماء، فمن ذلك مثلاً:

- اختلافهم في تصريف كلمة «آل» في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ (البقرة، ٤٩)، فهو اسم إما بمعنى (الأهل)^[١]، وألفه بدل عن الهماء، وتصغيره أهيل، أو هو ليس بمعنى^[٢].

- الاشتراق أحد الكلمة من أخرى مع تناسب بينهما في المعنى وتغيير في اللفظ^[٣]، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمُلَائِكَةُ يَا مَرِيمُ إِنَّ اللَّهَ يُشَرِّكُ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمُسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرِيمَ﴾ (آل عمران، ٤٥)، وغيرها من الآيات التي وردت فيها كلمة «المسيح»، إذ اختلفوا في كونها مشتقة من المسح أو بمعنى فعل، أو بمعنى فاعل. أو مشتقّ من المساحة، وهي السياحة في الأرض، أو أنه علم^[٤].

- إنَّ للصيغة دخالاً في تغيير دلالة مادة الكلمة، إما لتکثير المعنى الأولى للهادأة، أو المبالغة، أو الشدة، أو التقليل، أو اللزوم، أو دلالة الصيغة بذاتها على معنى معين كدلالة صيغة فعل بضم العين على غريزة أو طبيعة أو ما أشبه ذلك^[٥].

- الاختلاف في المفرد والثنى والجمع القرآني جراء هذه الظواهر وغيرها من

[١] الراغب الأصفهاني، م.س، ص ٣٠-٣١.

[٢] الحجّار، عدي، م.س، ص ١٨٠.

[٣] م.ن، ص ١٨٢.

[٤] م.ن، ص ١٨٢.

[٥] الحجّار، عدي، م.س، ص ١٨٤.

الأسباب^[١]، مثل ما ورد في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَتِينَ﴾ (الملك، ٤)، «فإنه وإن كان لفظه لفظ التثنية فهو جمع، والمعنى «كرات»؛ لأن البصر لا يحسر إلا بالجمع»^{[٢]-[٣]}.

- من الظواهر اللغوية القرآنية مخالفة الخطاب للمخاطب لحكمهٔ ما في كل مورد بحسبه يمكن أن يتصور لهذه الحكمة وجوهاً تفسيرية متعددة، يتربّى عليها تنوع الفهم التفسيري عند المفسّرين، يحدوهم بهم اتساع الاستعمالات اللغوية من جانب، ويصدقهم قدسيّة كلام الله تعالى من جانب آخر، مما جعلهم يتفاوتون في فهم النصّ.

خ. الترافق بين الألفاظ

الترافق من الظواهر اللغوية التي كثر الكلام حول وقوعها وعدمه في اللغة العربية، وفي النص القرآني، وهناك عدد من اللغويين أثبتوه؛ لأن لغة العرب اتسمت بسعة التعبير، وكثرة المفردات، وتنوع الدلالات، فهي من أوسع اللغات ثروةً وأعلاها ذروة^[٤]، قال تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصُنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةُ قُرُونٍ﴾ (البقرة، ٢٢٨). وأصل القراء في اللغة يتحمل وجهين متضادين: هما الحيض والطهر^[٥]، فمعنى القراء في الآية مشترك بين الحيض والطهر لإطلاقه عليهما^[٦].

د. أسباب الاختلاف المتعلقة بالإعراب

اختلاف وجوه الإعراب من أسباب اختلاف المفسّرين في فهم النصّ، حتى في حال اتفاق القراءات، ومثال ذلك في قوله تعالى: ﴿فَتَأْلَقَى آدُمٌ مِّنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ

[١] الحجّار، عدي، م.س، ص ١٧٣.

[٢] انظر: الزركشي، البرهان، ج ٨، ص ٣.

[٣] الحجّار، عدي، م.س، ص ١٧٦.

[٤] م.ن، ص ١٦٤.

[٥] انظر: الفراهيدي، م.س، ج ٥، ص ٢٠٥؛ ابن سلام، غريب الحديث، ج ١، ص ٢٨٠؛ ابن منظور، م.س، ج ١، ص ١٣٠.

[٦] الحجّار، عدي، م.س، ص ١٧١.

هُوَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ (البقرة، ٣٧)، فعلى رفع آدم ونصب (كلمات) يعني أنه استقبلها^[١].

وكذلك من أسباب الاختلاف بين المفسرين، قد يكون مردّه إلى زيادة كلمة أو حرف^[٢]، ومثال ذلك في قوله تعالى: **﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾** (القيامة، ١)، قال بعض المفسرين إنَّ (لا) زائدة لمجرد التوكيد وقوية الكلام، وقيل: إنَّها أصلية نافية ومنفيَّها ما حكى عنهم كثيراً من إنكار البعث، كما يجوز أن يكون المنفيَّ هو فعل القسم الذي دخلت عليه (لا)^[٣].

ذ. الاختلاف في تحديد الحقيقة والمجاز في المعاني

الحقيقة والمجاز من أسباب اختلاف المفسرين في فهم النصّ، ومثال ذلك في قوله تعالى: **﴿وَإِنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى﴾** (النجم، ٤٣) أي خلق في ابن آدم الضحك والبكاء المعروفين، فيكون ذلك من باب الحقيقة بالنسبة للإنسان، ويقال: أضحك الأرض بالنبات وأبكي السماء بالمطر، فيكون ذلك من قبيل المجاز، وقيل: إنه عبارة عن الفرح والحزن؛ لأنَّ الضحك دليل السرور كما إنَّ البكاء دليل على الحزن^[٤].

ر. الاختلاف في ترتيب عبارات النص والتقديم والتأخير

ومن دواعي الخلاف بين المفسرين^[٥]، هو احتمال الكلام للتقديم والتأخير، قال تعالى مخاطباً عيسى عليه السلام: **﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾** (آل عمران، ٥٥)، قيل: هو من المقدم والمؤخر، أي (رافعك إلى متوفيك)، وهذا أحد التأويلات التي اقتضاها مخالفة ظاهر النصّ، وذلك بسبب النصّ المتصَّر به في قوله تعالى: **﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾** (النساء، الآية ١٥٧)، كما يدلُّ على مخالفة ظاهر الآية من

[١] زغلول، محمد حمد، م.س، ص ١٦١.

[٢] العك، خالد عبد الرحمن: أصول التفسير وقواعد، صص ٨٩-٨٨.

[٣] زغلول، محمد حمد، م.س، ص ١٦٣.

[٤] العك، خالد عبد الرحمن، م.س، ص ٨٨.

[٥] زغلول، محمد حمد، م.س، ص ١٦٠.

حيث التقديم والتأخير^[١] حديث رسول الله ﷺ: «إِنَّ عِيسَى لَمْ يَمُتْ وَإِنَّهُ رَاجِعٌ إِلَيْكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^[٢].

ز. الاختلاف في عود الضمير في الجملة

احتمال الإضمار أو الاستقلال من أسباب اختلاف المفسرين أيضاً، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسُهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ (البقرة، ٩). فقوله: يخدعون من الخداع، وهو الإخفاء والإيهام، وهو أن يوهم صاحبه خلاف ما يريد به من المكروه، والمخادعة على وزن مفاعة، وهي تقضي المشاركة من الجانيين في الخداع، والله سبحانه وتعالى منزه عن ذلك؛ لأنَّه لا يخدع، وأجيب عن ذلك آنَّه من باب الإضمار، أي يخدعون رسول الله ﷺ.^[٣].

النوع الثاني: أسباب الاختلاف الناتجة من العلاقات بين النصوص

التناص والسياق وأثره في إدراك المعنى: إنَّ أيَّ تغيير في المقام أو السياق الخارجي أو الداخلي يتربَّب عليه اختلاف بنية الخطاب في المستويات اللغوية المختلفة، وتتنوع التأثيرات داخل هذه المستويات بتنوع تغيرات المقام التي تتراوح ما بين تغيير في الزمان أو المكان، أو المخاطب أو المخاطب، أو أحداث الواقع، أو الغرض، أو اختلاف جزء من السياق اللغوي الداخلي قبل الآية المعنية أو بعدها؛ مما يعزّز نظرنا بأنَّ النص القرآني كُلُّ واحدٍ، و علينا أن نتعامل معه كذلك^[٤].

وقد رصد المفسرون هذه المعادلة من خلال المعازنة بين نصَّين يبدوان متباينين، ولكنَّهما يفترقان في بعض التَّبَدُّلات والصيغ اللُّغُوِّية، لا اختلاف السياق المقامي بينهما في

[١] انظر: العك، خالد عبد الرحمن، م.س، ص ٨٩.

[٢] رواه الطبرى عن الحسن، جامع البيان، ج ٣، ص ٢٨١.

[٣] زغلول، محمد حمد، م.س، ص ١٦٥.

[٤] عموش، خلود: الخطاب القرآني، ص ٢٩١.

الغالب، وهو ما يمكن أن يدخل فيما يسمى بالتناص في علم النقد. ويهمّنا هنا التركيز على العامل الذي أدى إلى هذا الاختلاف بين النصين، وهو في الغالب اختلاف المقام بعناصره المختلفة. فمن أمثلة تغيير الخطاب لتغيير المخاطب قوله تعالى: ﴿يُذَبِّحُونَ﴾ (البقرة، ٤٩). بغير واو هنا على البدل من (يسومنكم) ومثله في الأعراف ﴿يُقْتَلُونَ﴾ (الأعراف، ١٤١). وفي إبراهيم ﴿وَيُذَبِّحُونَ﴾ (إبراهيم، ٦)^[١].

وفي هذا السياق يمكن رصد جملة من العلاقات بين النصوص:

أ. علاقة العام والخاص:

احتياط العموم والخصوص، وذلك كقوله تعالى: ﴿أَمْ يَكُسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (النساء، ٥٤)، قيل: المراد بالناس سيدنا محمد<ص>؛ حيث حسدوه أن أعطاه الله سبحانه وتعالى النبوة، وهذا مجاز مرسل في كلمة الناس، حيث يراد بها محمد<ص> من باب إطلاق العام على الخاص، وقيل: المراد به من أرسل من الأنبياء، وقيل: المراد بالناس آل النبي<ص>، فيكون على القول الأول خاصاً وعلى القولين الآخرين عاماً^[٢].

ب. علاقة المطلق والمقيّد:

احتياط الإطلاق والتقييد، وذلك كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَحِدْ فَصِيامُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ﴾ (المائدة، ٨٩)، وحمل بعض الفقهاء على التتابع استناداً إلى قراءة (fasting three days متابعات)، وهذه قراءة شاذة لدى جمهور الفقهاء، وبعضهم جوز التفريق وحمل الآية على الإطلاق^[٣]، وما وسعه الله بالإطلاق فالأفضل ألا يضيق بالشاذ^[٤].

[١] عموش، خلود، الخطاب القرآن، م.س، ص ٢٩١.

[٢] انظر: الزحيلي، وهبة، التفسير المنير، ج ٥، ص ١٠٨؛ الغرناطي، أبو حيان، البحر المحيط، ج ٣، ص ٦٧٨؛ الزمخشري، الكشاف، ج ١، ص ٥٢٢؛ الطبرى، تفسير الطبرى، ج ٥، ص ١٣٨.

[٣] العك، خالد عبد الرحمن، م.س، ص ٨٧.

[٤] زغلول، محمد حمد، م.س، ص ١٦٣.

ت. علاقة الناسخ والمنسوخ:

بعض الاختلاف بين العلماء حاصل في وقوع النسخ وعدم وقوعه، فقيل: لا ينسخ القرآن إلا بقرآن؛ لقوله تعالى: ﴿مَا نَسْخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُسْنِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ (البقرة، ١٠٦). قالوا: ولا يكون مثل القرآن وخيراً منه إلا قرآن. وقيل: بل ينسخ القرآن بالسنة؛ لأنها من عند الله أيضاً، قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهُوَى﴾ (النجم، ٣).. والثالث إذا كانت السنة بأمر الله من طريق الوحي نسخت، وإن كانت باجتهاد فلا^[١].

وكذلك من أسباب اختلاف المفسرين فيما إذا كانت الآية منسوخة أو لا، وذلك كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران، ١٠٢)، فمنهم من قال بأنها منسوخة، ومنهم من قال إنها محكمة. فمن قال بالنسخ قال: إن المراد من (حق تقاته) ما يتحقق له سبحانه وتعالى ويليق بجلاله وعظمته، وذلك غير ممكن، والناسخ للآية السابقة هو قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا أَسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن، ١٦). وأخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير قال: لما نزلت ﴿إِنَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ...﴾ اشتد على القوم العمل، فقاموا حتى ورمت عراقيبهم وتقرّحت جماهم، فأنزل الله تحفيقاً على المسلمين ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا أَسْتَطَعْتُمْ...﴾ فنسخت الآية الأولى^[٢].

ث. علاقة المحكم والتشابه:

الاختلاف في تحديد المحكم من التشابه في النصوص من الأسباب التي تؤدي إلى الاختلاف في فهم النص، فالإحکام هو الإتقان، يوصف به الكلام إذا كان ذا دلالة واضحة، بحيث لا يحتمل وجوهاً من المعاني. والإحکام في

[١] السيوطي، معرك القرآن في إعجاز القرآن، ج ١، ص ١٠٨.

[٢] زغلول، محمد حمد، م.س، ص ١٥٩.

الكلام إتقانه تعبيراً وأداءً بالمقصود، وهذا أكثر آيات التشريع والمواعظ والآداب.

وأما التشابه، فهو مأخوذ من تشابه الوجوه، أي تماثل بعضها مع بعض، بحيث يحتمل وجوهاً من المعاني. والتشابه قد يتَّحد مع المبهم الذي يكشفه التفسير، في حين أنَّ المشابه بحاجة إلى التأويل، كأكثر آيات الخلق والتقدير والصفات والأفعال.

وأما في سبب وجود المشابه في القرآن الكريم، فقد ذهب العلامة الطباطبائي (قدس سره) إلى أنه يعود إلى خصوص القرآن - في إلقاء معارفه العالية - للفاظ وأساليب دارجة، هي لم تكن موضوعة سوى لمعانٍ محسوسة أو قريبة منها، ومن ثمَّ لم تكن تفي ب تمام المقصود، فوقع التشابه فيها وخفى وجه المطلوب. نعم، إلا على أولئك الذين نفذت بصيرتهم وكانوا على مستوى رفيع، قال تعالى: ﴿أَنَّزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةُ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَيْدًا رَّابِيًّا﴾ إلى قوله: ﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحُقْقَ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الرَّبُّدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَال﴾ (الرعد، ١٧). وهكذا القرآن تحمله الأفهام على قدر استعداداتها، وفيه من المشابهات ما تزول بتعزيز النظر وإجاده التفكير، فيبقى القرآن كله محكمًا مع الأبد بسلام^[١].

ويذكر الشيخ هادي معرفة عاملًا آخر كان ذا أثر في إيجاد التشابه في غالبية الآيات الكريمة؛ إذ لم تكن مشابهة من ذي قبل، وإنما حدث التشابه فيها على أثر ظهور مذاهب جدلية، بعد انتصاء القرن الأول الذي مضى بسلام، إذ كانت العرب أول عهدها بنزول القرآن تستذوقه بمذاويتها البدائية الساذجة، حلواً بديعًا سهلاً بليناً، أما وبعد ما احتبت وشائج الجدل بين أرباب المذاهب الكلامية منذ مطلع القرن الثاني، فقد راج التشبيث بظهور آياتٍ تحريفًا

[١] انظر: الطباطبائي، م.س، ج٣، صص ٥٨-٦٢.

بمواقع الكلم، ومن ثمّ غمّها نوع من الإبهام والغموض الاصطناعيّين، وأخذت كل طائفة تتشبّث بما يروقها من آيات؛ لغرض تأويلها إلى ما تدعّم به مذهبها.^[١]

ولعلّ من أبرز الآيات التي وقع عليها الخلاف وتأسّست من خلالها عقائد فاسدة قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة، ٢٣-٢٢). فربما لم تكن العرب تخطر ببالها إرادة الرؤية بالعين، كما قال الزمخشري: سمعت مستجدية بمكّة -بعدما أغلق الناس أبوابهم من حرّ الظهيرة- تقول: عيّنتي نويزرة إلى الله وإليكم^[٢]، ولم يخلج ببال أحد أنها تقصد النظر بالتحقيق إلى الله سبحانه، وإنما كان قصدُها الانقطاع إليه وتوقع فضله ورحمته تعالى، وهكذا في الآية الكريمة نظراً إلى موقعية الحصر فيها، لكنَّ الأشاعرة وأذنابهم من مشبهة ومحسّنة جمدوا على ظاهر الآية البدائيّ، وأصرّوا على أنَّ النظر إليه تعالى بهاتين العينين اللتين في الوجه^[٣].

ومنها قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ (يونس، ٣)، ربما لم تفهم منه سوى استقلاله تعالى بملكوت السماوات والأرض وتدبيره لشؤون هذا العالم، نظير قول شاعرهم:

ثم استوى بشّر على العراق
وقال آخر:

فليما علّونا واستوينا عليهم
تركتناهم صرعى لنسر وكاسير
لـكـنـ الأـشـاعـرـةـ،ـ وـمـنـ وـرـائـهـمـ سـائـرـ أـهـلـ التـشـبـيهـ،ـ أـبـواـ إـلـاـ تـفسـيرـهـ بـالـاستـقـرارـ عـلـىـ
الـعـرـشـ جـلوـسـاـ مـتـرـبـيـغاـ فـوـقـ السـمـاـوـاتـ الـعـلـىـ،ـ وـقـدـ يـنـزـلـ إـلـىـ السـمـاءـ الدـنـيـاـ؛ـ ليـطـلـعـ

[١] معرفة، هادي: تلخيص التمهيد، ج ١، ص ٤٣٤.

[٢] الزمخشري، الكشاف، ذيل الآية ٢٣ من سورة القيامة.

[٣] معرفة، هادي: م.س، ج ١، ص ٤٣٥.

على شؤون خلقه فيغفر لهم ويحجب دعاءهم، إذ لا يمكنه ذلك وهو متربّع على كرسيّه فوق السماوات^[١].

وهكذا تقريرًا كل الآيات المتشابهة ساهمت في اختلاف فهم النصّ الدينيّ، ما لم يقع إرجاعها إلى الآيات المحكمات، وهذا الإرجاع بنفسه يقع فيه الاختلاف، كما أنَّ الاختلاف لم يقتصر على تحديد الآيات المتشابهة، بل دار الخلاف أيضًا في أصل المسألة؛ حيث ذهب بعض إلى عدم وجود المتشابه مطلقاً في النص القرآني، وذهب طائفة إلى أنَّ النص القرآني كله متشابه. وهذا أتى بخلافات كبيرة في فهم النصّ.

ج. اختلاف زمن النزول للنص القرآني:

ذهب إلى هذا القول صاحب كتاب المباني في مقدّمته، قال: «والوجه الثالث من القراءات: هو ما اختلف باختلاف النزول بما كان يعرض رسول الله ﷺ القرآن على جبريل في كل شهر رمضان، وذلك بعد ما هاجر إلى المدينة، فكان أصحاب رسول الله ﷺ يتلقّفون منه حروف كل عرض، فمنهم من يقرأ على حرف، ومنهم من يقرأ على آخر، إلى أن لطف الله -عز وجل- بهم، فجمعهم على آخر العرض، أو على ما تأخر من عرضين أو ثلاثة، حتى لم يقع في ذلك اختلاف إلا في أحرف قليلة، وألفاظ متقاربة، والذي وقع من اختلاف حروف الهجاءات فيها أجمعوا عليه، فرقها أصحاب رسول الله ﷺ على المصاحف حين اتسخوها لثلا تذهب^[٢].

[١] معرفة، هادي، م.س، ج ١، ص ٤٣٦.

[٢] الفضلي، عبد الهادي، القراءات القرآنية، ص ٩٣.

النوع الثالث: الأسباب الخاصة بالحديث

بداية، لا شك في أنه لا تعارض بين الأدلة الشرعية، سواء أكانت من الكتاب أم من السنة، ولكن التعارض يأتي بين النصوص من حيث عدم العلم بالسبب والظروف التي ورد فيها النصان المتعارضان، أو عدم العلم بما يراد من كلّ منها على سبيل القطع، أو عدم العلم بزمن ورودهما وأيّهما أسبق من الآخر، أو غير ذلك ما يرتفع به التعارض والخلاف. فإذا ورد نصان متعارضان في الظاهر، حاول الفقيه دفع هذا التعارض، فتختلف مناهج الفقهاء في دفعه، ويتربّى على ذلك اختلاف الأحكام الفقهية^[١].

أما الاختلاف في النصوص الحديثية، فقد كتبت حوله العديد من الكتب^[٢]، وسنقتصر على أهم هذه الأسباب؛ لأنّها كثيرة، والمقام لا يسع لإيرادها بجملتها:

الأسباب الناتجة من الاختلاف في المبني السندي والمبنية:

أ. اختلف العلماء في الاعتماد على جهة الصحة في الحديث إلى مبنيين:

الأول: المبني السندي، والذي يعتمد التركيز على وثاقة الرواية. ومن أتباع هذا المبني هو السيد الخوئي وبعض تلامذته.

الثاني: المبني المبني، والذي يعتمد التركيز على المتن والوثق بمضمونه، ومن أتباع هذا المبني أكثر المتقدمين، ومن المعاصرين السيد السيستاني^[٣].

والاختلاف في المبني يعدّ من الأسباب التي تؤدي إلى الاختلاف في فهم النص والتائج التي يتحصل عليها الفقيه عند تعامله مع النص الديني.

[١] ساسي، سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشرافي، ج ١، ص ٤٨٢.

[٢] السيستاني، علي الحسيني، تعارض الأدلة واختلاف الحديث، اللنكرودي، محمد إحساني، أسباب اختلاف الحديث؛ حيدر المسجدی، دروس في اختلاف الحديث.

[٣] انظر: السبحاني، جعفر، كليات في علم الرجال.

بـ. الاختلاف المقصود الناتج عن روایات التقیة:

وردت أخبار كثيرة في المدرسة الإمامية على وجود التقية، وصدور الكثير من الاختلافات بسببها، ومن هذه الأخبار:

عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قَالَ لِي يَا زَيَادُ مَا تَقُولُ لَوْ أَفْتَنَا رَجُلًا مِنْ يَئِلَّا نَا بِشَيْءٍ مِنَ التَّقْيَةِ قَالَ قُلْتُ لَهُ أَنْتَ أَعْلَمُ جُعِلْتُ فِدَاكَ قَالَ إِنْ أَخْذَ بِهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَعْظَمُ أَجْرًا - وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى إِنْ أَخْذَ بِهِ أُوْجَرٌ وَإِنْ تَرَكَهُ وَاللهُ أَعْلَمُ^[١].

تـ. الأسباب الناتجة عن مراعاة المستويات والقابليات:

من الأسباب التي أدّت إلى وجود الاختلاف، هو اختلاف المستويات لدى المكلّفين والمتأمّلين في النصّ، ما أدى إلى أن يراعي الإمام هذا التفاوت بين المستويات، ويكلّم الناس على قدر ما يفهمون، وورد هذا في مضمون الكثير من الروايات، ومنها: عن أبى عبد الله عليه السلام قال: مَا كَلَمَ رَسُولُ اللهِ عليه السلام الْعِبَادَ بِكُنْهِ عَقْلِهِ قَطُّ، قَالَ رَسُولُ اللهِ عليه السلام: إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أَمْرَنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ^[٢].

ومنها، ما رواه عبد الله بن سليمان عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سَأَلَتْهُ عَنِ الْإِمَامِ فَوَضَّحَ اللَّهُ إِلَيْهِ كَمَا فَوَضَّحَ إِلَى سُلَيْمَانَ بْنِ دَاؤِدَ، فَقَالَ: نَعَمْ، وَذَلِكَ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَهُ عَنْ مَسَأَلَةٍ، فَأَجَابَهُ فِيهَا، وَسَأَلَهُ آخَرُ عَنْ تِلْكَ الْمُسَأَلَةِ، فَأَجَابَهُ بِغَيْرِ جَوَابِ الْأَوَّلِ، ثُمَّ سَأَلَهُ آخَرُ، فَأَجَابَهُ بِغَيْرِ جَوَابِ الْأَوَّلَيْنِ، ثُمَّ قَالَ هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَعْطِ بِغَيْرِ حِسَابٍ^[٣].

[١] الكليني، م.س، ج ١، ص ٦٥.

[٢] م.ن، ج ١، ص ٢٣.

[٣] م.ن، ج ١، ص ٤٣٨.

ث. النسخ في الحديث:

فقد روي عن أبي عبد الله عليه السلام: «قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتهمون بالكذب، فيجيء منكم خالفة؟ قال: إنَّ الحديثَ يُنسخُ كَمَا يُنسخُ القرآن»^[١]. قال المازندراني في شرحه للحديث: «فيجيء خالفة قال: إنَّ الحديثَ يُنسخُ كَمَا يُنسخُ القرآن»، فهو لاء لما سمعوا المنسوخ دون الناسخ رروا ما سمعوه وعملوا به ولو علموا أنه منسوخ لرفضوه^[٢].

ج. الإفادة من معنى قول النبي ﷺ: «اختلاف أمتي رحمة»:

لقد ورد ذكر اختلاف الأمة على لسان النبي ﷺ، وقد بين معناه الإمام الصادق عليه السلام:

«رويَ عَنْ عَبْدِ الْمُؤْمِنِ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ إِنَّ قَوْمًا رَوَوْا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: إِنَّ اخْتِلَافَ أُمَّتِي رَحْمَةٌ؛ فَقَالَ: صَدَقُوا، قُلْتُ: إِنَّ كَانَ اخْتِلَافُهُمْ رَحْمَةً فَاجْتَمَعُوهُمْ عَذَابٌ، قَالَ: لَيْسَ حَيْثُ ذَهَبْتَ وَذَهَبُوا إِنَّمَا أَرَادَ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: 『فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِتَنْقَضُهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَكْدِرُونَ』 (التوبه، ١٢٣) فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَنْفِرُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ وَيَخْتَلِفُوا إِلَيْهِ فَيَتَعَلَّمُوا ثُمَّ يَرْجِعُوا إِلَى قَوْمِهِمْ فَيَعْلَمُوهُمْ، إِنَّمَا أَرَادَ اخْتِلَافُهُمْ مِنَ الْبُلْدَانِ، لَا اخْتِلَافًا فِي دِينِ اللَّهِ؛ إِنَّمَا الدِّينُ وَاحِدٌ»^[٣].

وهذا الحديث يُعد من مصاديق اختلاف الناس في فهم معنى الحديث، ولو لا الرواية الواردة عن الإمام الصادق عليه السلام واستناده على الآية المباركة لما توصلنا إلى المعنى الذي بيّنه.

[١] الكليني، م.س، ج ١، ص ١٦٣.

[٢] المازندراني، محمد صالح، شرح الكافي، ج ٢، ص ٣٩٥.

[٣] الصدوق، محمد بن علي بن بابويه (٣٨١ هـ)، معاني الأخبار، ص ١٥٧.

ح. دور الرواية في الاختلاف:

الاختلاف في الرواية من الأسباب التي أدت إلى اختلاف الفهم، وهذا ما يؤكّده الحديث الوارد عن الإمام الصادق عليه السلام:

قال الصادق عليه السلام: «القرآنُ وَاحِدٌ، نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ عَلَىٰ وَاحِدٍ، وَإِنَّمَا الْخِتَالَفُ مِنْ جِهَةِ الرُّوَاةِ»^[١].

قال الشيخ أبو جعفر الصدوق: اعتقادنا في الأخبار الصحيحة عن الأنمة عليه السلام أنها موافقة لكتاب الله تبارك وتعالى، متفقة المعاني غير مختلفة، لأنّها مأخوذة من طريق الوحي عن الله تعالى، ولو كانت من عند غير الله تعالى لكانت مختلفة. ولا يكون اختلاف ظواهر الأخبار إلا لعمل مختلفة^[٢].

وقال المفيد في بيان أسباب الاختلاف: وقد جاء عنهم عليهم السلام ألفاظ مختلفة في معانٍ مخصوصة، فمنها ما تتلازم معانيه وإن اختلفت ألفاظه؛ لدخول الخصوص فيه والعموم والندب والإيجاب، ولكون بعضه على أسباب لا يتعدّها الحكم إلى غيرها، والتعرّيض في بعضها بمجاز الكلام لموضع التقيّة والمداراة، وكل من ذلك مقترب بدليله غير خال من برهانه. والمنة لله سبحانه^[٣].

فالاختلاف قد يقع في الأخبار المنقوله، والاختلاف كما يراه بعض الباحثين أنه اختلاف تضاد لا اختلاف تنوع، وهذا الكلام لا يحتاج إلى دليل؛ لأنّ الاختلاف متتحقّق في الواقع، وله أمثلة كثيرة^[٤]. فاختلاف الروايات عن النبي صلوات الله عليه وسلم أو عن الصحابة أو التابعين^[٥]، وهذا يعود لتعدد معاني الآية التي وردت في تلك الروايات^[٦].

[١] الكليني، م.س، ج ٢، ص ٤٦١، باب النوادر ح ١٢.

[٢] الصدوق، اعتقادات الإمامية، ص ٨٦.

[٣] المفيد، تصحيف اعتقادات الإمامية، ص ١٤٧.

[٤] البخاري، الجامع الصحيح، ح (٤٨٥٦) و (٤٨٥٧).

[٥] البغوي، حسين بن مسعود، معلم التنزيل في تفسير القرآن، ج ١، ص ١١-١٢.

[٦] مركز الثقافة والمعارف القرآنية، م.س، ج ٣، ص ٣٦٧.

٤- النوع الرابع: الأسباب الخارجية المشتركة

أ. الصنف الأول: الأسباب المتعلقة باختلاف المستويات

الاختلاف في المستويات يؤدي إلى الاختلاف في فهم النص، وقد مر ذكرها فيما تقدم.

ب. الصنف الثاني: الأسباب المتعلقة بالزمان والمكان

إن المفسّر هو ابن بيته، وبالتالي فإن المكان والزمان الذين يتواجد فيها من العوامل المحددة لوعيه وثقافته ومنطلقاته، وهذه تنعكس على طريقة فهمه للنصوص، وعلى آليات استنطاق النص واستنباط المعرف الدينية.

ت. الصنف الثالث: الأسباب المنهجية للمتعامل مع النص

تعدد المنهاج المستعملة في فهم النص من الأسباب الأساسية في الاختلاف؛ لأن المتعامل مع النص ومن خلال الطريق الذي رسمه لنفسه عند تعامله مع النص يحدد التنتائج ونوعيتها، وهنا ينبغي لنا أن نبيّن مدى تأثير المنهج على اختلاف الفهم:

المنهج: في اللغة هو الطريق الواضح والبين، وفي الاصطلاح: هو الآلية التي يستعملها المفسّر للكشف عن المعنى، أو الطريق التي يسلكها المفسّر للوصول إلى المعاني القرآنية؛ فكل ما صحّ، واعتبر، وأمكن استعماله كآلية للوصول إلى المعنى ولم يكن معارضًا للدين والحقائق القرآنية الواضحة؛ فلا إشكال في اعتباره، ولا مانع من الاعتماد عليه للكشف عن المعرف القرآنية. وهذه الاختلافات ستؤدي إلى الاختلاف في فهم معاني الآيات القرآنية.

وهذا الأمر واضح للمتأمل والذي سيتناوله البحث بما يسمى بالمنهج التفسيري بكل نوعيه؛ لأن المفسّر مرّة يسلك طريقاً خاصاً فيسمى منهجاً،

وأخرى يعتمد على أدوات خاصة للوصول إلى المعاني، فيسمى منهاجاً أيضاً. ويوجد فرق كبير بين من يتناول منهجاً معيناً كالمنهج الاجتماعي في تفسيره، وبين من يتناول شؤوناً اجتماعية في تفسيره؛ لأنّه قد لا يكون منهجه اجتماعياً وإنْ كانت شؤونه اجتماعية، وهذا يؤدي إلى اختلاف نتائج البحث التفسيري^[١]. وإنَّ القول باختلاف المعطيات لاُريد به وقوع التنافي والتناقض، فإنَّ الآيات القرآنية الكريمة على اختلاف مضمونها وتشتت مقاصدها وأغراضها ترجع إلى معنى واحد بسيط، وغرض فارد أصلي لا تكثُر فيه ولا تشتبَّه، بحيث لا تروم آية من الآيات الكريمة مقصداً من المقصود ولا ترمي إلى هدف إلاّ والغرض الأصلي هو الروح الساري في كيانه والحقيقة المطلوبة منه.

توجد أسباب خاصة في العملية التفسيرية تفرض على المفسّر استعمال منهج معين أو توحّد أو تعدد المناهج المستعملة للكشف عن المعاني القرآنية.

أمّا استعمال منهج واحد فيعود إلى:

- إتقان المفسّر لمنهج معين أو تخصّصه فيه.

- صلاحية المنهج في دراسة الآيات القرآنية.

- الجهة التي يلاحظها المفسّر من الآيات.

فيكون إطلاق اسم منهج واحد على تفسير معين، فإنَّه الغالب عليه وليس المنهج المستعمل في الواقع هو منهج واحد، بل مناهج متعددة والغالب عليها منهج واحد^[٢].

[١] انظر: مصطفوي، محمد، أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، ص ٤٠.

[٢] م.ن.

وأما تعدد المناهج المستعملة في الآية الواحدة فلأسباب، منها^[١]:

- للكشف عن الوجوه المتعددة للآية الواحدة التي يمكن انطباق أكثر من منهج عليها:

- تعدد مراتب الآية.

- كثرة المعاني في اللفظة الواحدة من الآية^[٢].

- كثرة الموضوعات التي تناولتها الآية.

ومن هنا، يمكننا أن نذكر بعض الدواعي لنشوء بعض المناهج:

الأول: القرآن نفسه في تنوع موضوعاته ومضامينه يسهم في ذلك، فهو يحدد الجهة التي تتحدث عنها الآيات، فإن كانت الآية تتناول حكمًا شرعياً، فإن ذلك يستدعي الرجوع إلى الرواية المبينة، وإذا كانت الآية تتحدث عن مسألة عقدية برهانية فهي تستدعي اعتماد البرهان العقلي...^[٣]

الثاني: رسالة القرآن تحوي موضوعات مختلفة من خلال قضايا متنوّعة؛ فإنما تكون (قضية عقدية، حكم شرعي، واقعة تاريخية، موعظة دينية، أمثل تربوية، قصص، وقائع، حوادث).^[٤]

الثالث: قابلية المناهج المستعملة للتجدد والتوسيع:

ليس من الصحيح أن نلزم المفسّر بمنهج خاص أو عدد معين من المناهج، فإن بعض المفسّرين كان لهم منهج واحد، وبعضهم كانت لهم عدة مناهج، قلت أو كثرت، ولا يمكن حدّ المناهج بعدد معين؛ لأنّ الحصر استقرائيًا وليس عقليًا. إلا ما أخرجه الدليل الشرعي أو العقلي من المناهج، كالتفسير بالرأي، فلا يمكن قبوله.

[١] انظر: الرضائي، محمد علي، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، صص ٢٢-٢٤.

[٢] انظر: مصطفوي، محمد، المبادئ العامة لدرس القرآن وتفسيره، ص ١٠١.

[٣] م.ن، ص ٥٦.

الرابع: تراكم المعارف والعلوم البشرية وتكاملها يقتضي التجدد والتغيير: فمن الأمور المهمة التي يجب على كلّ من تناول النص القرآني بالبحث والدراسة أن لا يحزم بها وصل إلىه من النتائج أو بما فهمه من النص؛ لأنّ العقل والنقل يمنعان من القول بنهاية المعطيات، وإن أُقيم الدليل عليه، وحتى لو تنوّعت وتعدّدت المعاني القرآنية المستقاة من النص القرآني؛ لأنّ إعجاز القرآن العالمي الذي ينبغي أن يكون الكتاب العلمي لكل الأزمنة والدهور، ويستوعب كلّالأمكانية والمستويات، وهذا يمنع من التقيد والتضييق في الفهم. وأهل البيت عليهم السلام أكدوا على عمق المعاني القرآنية، وعلى سعتها في الكثير من المواطن. قال أمير المؤمنين عليه السلام:

(فَقَامَ الْقِدَادُ بْنُ الْأَسْوَدِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ: إِنَّا أَنْتَ بِرَبِّ الْمُلْكِ، فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ، فَإِنَّهُ شَافِعٌ مُشَفَّعٌ وَمَا حَلَّ مُصَدِّقٌ، وَمَنْ جَعَلَهُ أَمَامَهُ قَادَهُ إِلَى الْجَنَّةِ، وَمَنْ جَعَلَهُ خَلْفَهُ سَاقَهُ إِلَى النَّارِ، وَهُوَ الدَّلِيلُ يَدْلُلُ عَلَى حَيْرَ سَبِيلٍ، وَهُوَ كِتَابٌ فِيهِ تَعْصِيلٌ وَبَيَانٌ وَتَحْصِيلٌ، وَهُوَ الْفَصْلُ لِيُسَيِّسَ بِاهْرَلٍ؛ وَلَهُ ظَهُرٌ وَبَطْنٌ، فَظَاهِرُهُ حُكْمٌ، وَبَاطِنُهُ عِلْمٌ، ظَاهِرُهُ أَنِيقٌ، وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ. لَهُ نُجُومٌ وَعَلَى نُجُومِهِ نُجُومٌ، لَا تُخْصِي عَجَائِبُهُ وَلَا تُبْلِي غَرَائِبُهُ، فِيهِ مَصَابِيحُ الْهُدَى وَمَنَارُ الْحِكْمَةِ، وَدَلِيلٌ عَلَى الْمُعْرِفَةِ لِمَنْ عَرَفَ الصَّفَةَ...).^[١]

٥- النوع الخامس: الأسباب العلمية المستعملة في فهم النصّ:

ينوّع المفسرون العلوم التي يستخدمونها في فهم النصوص، وهذا التنوّع في العلوم أدى إلى الاختلاف في التفاسير، ويعود ذلك لأمرتين، هما:

الأول: اختلاف المصادر المعتمدة في فهمه للنص^[٢]، فتارة يمكن إثبات المدعى بالتجربة والبرهان وتارة بالنقل، وتارة بالعقل، وهكذا. فيمكن بطرق مختلفة

[١]) الكليني، م.س، ج ٢، ص ٥٩٩.

[٢] انظر: فياض، علي، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، ص ١٩٧.

بشرط وحدة الموضوع، وقد تفرض العملية الاستدلالية منهجاً خاصاً^[١].

الثاني: اختلاف شخصية المفسّر وسعته المعرفية ومنظومته الفكرية، فالمفسّر الأخباري نجده يأنس بالروايات دون غيرها، والمفسّر الفيلسوف يأنس بالبراهين العقلية والقرائن العقلية، والمفسّر الأخلاقي تجده باحثاً عن منابع الأخلاق في النصّ بنحو قد يكون غافلاً عن فهم الجهات الأخرى للنصّ، وكذا الفقيه والمتكلّم والعارف، وكلّما اتسعت معرفة المفسّر أو تعددت المناهج كانت النواحي التي يطّلع عليها أكثر، وابتعاده عن التأثير القبليات أكثر^[٢].

٦- النوع السادس: الأسباب المبنائية للمتعامل مع النصّ:

وهي اختلاف الفقهاء في الحكم على الحديث^[٣] بالصحة أو الضعف؛ لأنّهم يُجمعون على العمل بالحديث المتوارد المشهور، ويختصّون بها النصّ العام في الكتاب، ويقيّدون بها النصّ المطلق فيه، أمّا حديث الآحاد، فإنّهم يختلفون في الأخذ به، ومن هنا كان خلافهم في القضايا الفقهية المطروحة أمامهم^[٤].

٧- النوع السابع: الأسباب الذاتية لنفسية المتعامل مع النصّ:

بالرجوع إلى الكتب التفسيرية والنظر في الطرق المستعملة عند المفسّرين، نكتشف أنّ التفاسير قد اختلفت في الكثير من الآراء، والتنتائج، ولو أمعنا النظر، لوجدنا أنّ الاختلاف في فهم النص القرآني ناتج عن العديد من الأسباب، ومنها:

- اختلاف المعتقدات الخاصة بالمفسّرين

[١] انظر: التميمي، عمار، قراءات في المناهج التفسيرية عند السيد الشهيد [محمد محمد صادق] الصدر في كتابه «منة المنان»، ص ٦٧.

[٢] انظر: فياض، علي، م.س، ص ٢٠٠ - ٢٠١.

[٣] سالم الحاج، ساسي، م.س، ج ١، ص ٤٨٢.

[٤] م.ن، ج ١، ص ٤٨٢.

- اختلاف الأغراض التفسيرية للمفسّر

- اختلاف البيئة المعرفية والعلمية للمفسّر^[١]

- اختلاف الطريقة في عرض الآراء التفسيرية

- اختلاف الأزمنة والعصور^[٢]

- اختلاف القدرات الذاتية للمفسّر^[٣]

- اختلاف التخصصات عند المفسّرين

- اختلاف الأدوات المعتمدة عند المفسّر^[٤].

فالمفسّر الذي يميل إلى الكلام يتّجه في تفسيره إلى بيان العقائد، فنجد أنّ المفسّر الأشعريّ يكون تفسيره مبئتاً لعقيدة الأشاعرة، والمفسّر المعتزليّ يكون تفسيره معتزليّاً، وكذلك في الجانب الفقهي، فالمفسّر الفقيه يتّجه إلى بيان المسائل الفقهية بحسب المباني التي يؤمّن بها^[٥]. «فحين نرى تعدد الأقوال عند المفسّرين حول الآيات القرآنية، فإنّما يعني ذلك كثرة توارد تلك المعانى على أذهان أولئك المفسّرين، كلّ حسب طاقته الفكرية ومدى إدراكه العقليّ لتلك المعانى المتعدّدة للآلية الواحدة... ثم إنّ كثيراً من اختلاف المفسّرين في تفاسيرهم للقرآن الكريم ما يعود لاختلاف ثقافاتهم...»^[٦]، والمفسّر الذي يكتفي بالروايات يكون تفسيره

[١] انظر: مصطفوي، محمد، م.س، ص ٩٣.

[٢] انظر: الرضائي، محمد علي، م.س، ص ٢٤؛ الفتلاوي، محمد كاظم حسين: مناهج المفسّرين (دراسة في النظرية والتطبيق)، ص ٣٨.

[٣] انظر: الجنابي، سروان عبد الزهرة، فكر أئمة أهل البيت عليهم السلام في حل الإشكالات التفسيرية للنص القرآني، ص ٨١.

[٤] انظر: الرضائي، محمد علي، م.س، ص ٣٢.

[٥] انظر: بابائي، علي أكبر، مدارس التفسير الإسلامي، ج ١، ص ٣٢.

[٦] مركز الثقافة والمعارف القرآنية، م.س، ج ٣، ص ٣٦٦.

روائياً، والمفسّر الذي يضيف إلى تفسيره جهداً عقلياً يكون تفسيره اجتهادياً، وإذا جاء التفسير أدبياً أي أنه اهتم بالقضايا الأدبية، وعد التفسير أدبياً^[١].

ومن الآيات التي يمكن أن تكون مصدراً واضحاً لاختلاف مستوى الفهم والتفسير من قبل العلماء في استكشاف أبعاد وأعماق مختلفة لها، دون أن تتناقض وتختلف هذه الأبعاد فيما بينها، قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَا مَنَّا بِهِ وَمَا نَنَزَلَ﴾ يقدّرها فاختمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًّا وَمِمَّا يُوقَدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةً أَوْ مَتَاعَ زَبَدٍ مِثْلُهُ كَذِلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحُقُوقُ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذِلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَال﴾ (الرعد، ١٧).

- النوع الثامن: الأسباب المتعلقة بالمحيط الثقافي والأيديولوجيات:

من الطبيعي أن تتنوع العناصر الثقافية والإيديولوجية في المحيطات والبيئات التي يتسمى إليها المفسرون، ومن الطبيعي أن تؤثر تلك المركبات المتنوعة والمتعددة على توجهات القراءة وترجيحاتها، خاصة في الموارد التي يتحمل النص أكثر من وجه، حيث تؤثر ثقافة المفسر ومحمولاته الفكرية والأيديولوجية في الدلالات التي يرجّحها، وليس في الأمر مشكلة إذا أحسنا فهم هذا النوع وتفسيره، وإدارة هذا الاختلاف، بل هذا الاختلاف قد يثمر فوائد جمة تدفع الناس، خاصة في المعيشة وأسبابها: «إِنَّمَا يَفِيدُ تَعَارُفًا وَتَفَاهُمًا بَيْنَ الْشَّعُوبِ، فَتَتَعَرَّفُ كُلُّ أُمَّةٍ مَا اكْتَسَبَتْهُ أُمَّةٌ أُخْرَى مِنْ عِلْمٍ وَمَعْرِفَةٍ وَفَنْوْنٍ، وَآدَابٍ وَأَخْلَاقٍ وَسُلُوكٍ، فَيَخْتَارُوا أَحْسَنَهَا وَأَنْسِبَهَا بِالحَالَةِ الَّتِي هُمْ عَلَيْهَا». ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَبَيَّنُونَ أَحْسَنَهُ﴾ فلا فضل لأمة على أخرى ولا شعب على آخر، إلا بمقدار تعهّداتها في الحياة، ورعايتها للكرامة الإنسانية العليا. لا شرف إلا بالتقوى، وهو التعهد بمبادئ الإنسانية الكريمة،

[١] انظر: بابائي، علي أكبر، م.س، ج ١، ص ٣٢.

شرط أن لا يفخر المتفصل على غيره، وإنما يترّخم عليه ليتشله ويأخذ بيده صعّداً على مدارج الكمال^[١].

٩- النوع التاسع: الاختلاف الناشئ من التأويل

قد ثبت بالإجماع والنصّ اشتئال آي الذكر الحكيم على محاكمات ومتشبهات، قال ربّنا سبحانه : «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَآخَرُ مُتَشَابِهَاتٍ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ رَبِيعٌ فَيَسْتَعِونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ» (آل عمران، ٥-٣)، فأشارت هذه إلى العلة التي أثارت في البشر اختلاف الآراء وكلّ منهم يستند إلى آية أو لفظة في كتاب الله مما تشابه أمرها وتغامض سرّها، فمن أهم المناحي الدينية والعلوم القرآنية معرفة متشبه القرآن، وعلاج الجمل منه بالتفصيل والتوضيح؛ ليتبين الرشد من الغيّ والهدى من الضلاله «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيْتِهِ وَمَيْهِيَّ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيْتِهِ» أجل - إنما المحكم من الآيات الذي عدّ ضدّ المتشبه هو اللفظ الذي لا يختلف العرفاء في فهم معناه، ولا يتعدد في المward منه خبراء اللسان من علماء المعانى والبيان، كآية (الحمد لله رب العالمين) [٢].

١٠ - النوع العاشر: الاختلاف في الترجمة

يقع - بطبيعة الحال - اختلاف بين الترجم؛ لا اختلاف السلائق، بل العقائد التي يذهب إليها كل مذهب من المذاهب، وكذا اختلاف الموهب والاستعدادات في فهم معاني القرآن وترجمتها وفق الأفهams والأراء المتضاربة؛ وهذا الاختلاف في ترجم القرآن آثار سيّئة؛ إذ يستتبعها اختلاف الاستفادة واستنباط الأحكام والآداب الشرعية، وكلّ قوم من الأقوام إنما يرتئي حسب ما فهم من الترجمة التي أتيحت له، وربّما لا يدرى مدى اختلافها مع سائر الترجم [٤]-[٣].

[١] انظر: ياباني، علي أكير، م.س، ج٦، ص٣٢٥.

[۲] ابن شهـ آشوب، م.س، ص ۱.

[٣] الشاطر، محمد مصطفى، القول السديد في حكم ترجمة القرآن المجد، ص ١٧-١٨.

[٤] معرفة، محمد هادي، التفسير والمفسرون في ثوابه القش، ج ١، ص ١٣٠.

المطلب الثالث: آليات التعامل مع الاختلاف

أولاً: دور الأنبياء والأولياء والصالحين في حل الاختلاف

وردت آيات عديدة تدلّ على دور الأنبياء في حلّ الاختلاف الواقع بين البشر، ومنها قول الله تعالى: ﴿لَئِنْ لَا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النساء، ١٦٥) [١].

وعن علي عليه السلام: وواتر إليهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكّروهم منسيّ نعمته، ويتحجّوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول [٢].

قال السيد السبزواري: (إنّ تفريغ بعث الأنبياء والمرسلين على مجرد كون الإنسان مدنياً بالطبع وأنّ الاجتماع يوجب الاختلاف غير صحيح، بل ذكرنا أنّ بعث الأنبياء ﷺ لم يُشترط فيه الاختلاف والتنازع، بل هو لأجل بيان الصراط المستقيم، وجلب السعادة، وإتمام الحجّة عليه والإنسان بفطرته يسعى إلى الكمال وجلب السعادة، ولا يتحقق ذلك إلّا بإنزال الكتب الإلهية والمعارف الربوبية، كان هناك اختلاف أو لا) [٣-٤].

ثانياً: دور العلم الحقّ والاجتهدad الصحيح في حل الاختلاف

وبيان ذلك أنّ الفقهاء المجتهدين قد اتفقوا منذ البداية على أنّ مصدر الأحكام الفقهية هو الكتاب، ثمّ السنة، ثمّ إجماع الأئمّة المجتهدين إنّ وُجد، ثمّ الرأي والاجتهداد على اختلاف بعض أنواعه. ولكن هؤلاء الفقهاء اختلفوا في الأحكام المستنبطة من هذه المصادر المتفق عليها إجمالاً؛ والسبب في ذلك راجع إلى اختلافهم

[١] الحويزي، تفسير نور الشّقّلين، ج ١، ص ٥٧٥.

[٢] الشّريف الرّضي، نهج البلاغة، ص ٤٤.

[٣] السبزواري، عبد الأعلى الموسوي، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١١.

[٤] م.ن، ج ٣، ص ٢٦٢.

في فهم النصوص وتطبيقاتها واختلافهم في كيفية استخدام السنة والقواعد التي تستنبط عن طريقها هذه الأحكام^[١].

١. التوفيق بين جهات الاختلاف

وهذا الموقف مأخذو من الرواية الواردة عن الإمام الصادق عليه السلام:

روى الكليني «عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دِينٍ أَوْ مِيرَاثٍ، فَتَحَاكَمَ إِلَيْهِ السُّلْطَانُ وَإِلَى الْقُضَاءِ أَيْحَلُ ذَلِكَ».

قال: مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ، فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ، وَمَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُخْنَتًا، وَإِنْ كَانَ حَقًّا ثَابِتًا لَأَنَّهُ أَخَذَ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ، وَقَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكَفِّرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أَمْرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ».

قُلْتُ: فَكَيْفَ يَصْنَعُانِ؟

قال: يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِنْ قَدْرِ رَوَى حَدِيشَنا وَنَظَرَ فِي حَالَنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا، فَلَيَرْضُوا بِهِ حَكْمًا، فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا.

فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبِلُهُ مِنْهُ، فَإِنَّمَا اسْتَخَفَ بِحُكْمِ اللَّهِ وَعَلَيْنَا رَدُّهُ، وَالرَّأْدُ عَلَيْنَا الرَّأْدُ عَلَى اللَّهِ، وَهُوَ عَلَى حَدِ الشَّرْكِ بِاللَّهِ.

قُلْتُ: فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيَّا أَنْ يَكُونَا النَّاظِرِينِ فِي حَقِّهِمَا وَاحْتَفَلَا فِيمَا حَكَمَا وَكِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيشِكُمْ:

قال: الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدُهُمَا وَأَفْقَهُمَا وَأَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَأَوْرَعُهُمَا، وَلَا يَلْنَفِتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخُرُ.

[١] سالم الحاج، ساسي، م.س، ج ١، ص ٤٨٢.

قالَ، قُلْتُ: فِإِنَّمَا عَدْلًا مَرْضِيًّا عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يُفَضِّلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ.

قالَ، فَقَالَ: يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَ بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ، فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا، وَيُرْكَ الشَّاذُ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ، فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رِيبَ فِيهِ.

وَإِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنُ رُشْدِهِ فَيُتَبَعُ، وَأَمْرٌ بَيْنُ عَيْهِ فَيُجْتَنَبُ، وَأَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرْدَ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: حَالُّ بَيْنَ وَحَارَامٍ بَيْنَ وَسُبْهَاتٍ بَيْنَ ذَلِكَ، فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَّا مِنَ الْمُحرَّمَاتِ وَمَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحرَّمَاتِ وَهَلَكَ مِنْ حِينَ لَا يَعْلَمُ.

قُلْتُ: فَإِنْ كَانَ الْخَبَرَانِ عَنْكُمَا مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُمْ، قَالَ: يُنْظَرُ فَمَا وَاقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنْنَةِ وَخَالَفَ الْعَامَةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَيُرْكَ مَا خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنْنَةِ وَوَاقَعَ الْعَامَةَ.

قُلْتُ: جَعَلْتُ فِدَاكَ، أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنْنَةِ وَوَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَةِ وَالْآخَرَ مُخَالِفًا لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبَرَيْنِ يُؤْخَذُ، قَالَ: مَا خَالَفَ الْعَامَةَ فَنِيهِ الرَّشَادُ.

فَقُلْتُ: جَعَلْتُ فِدَاكَ، فَإِنْ وَاقَهُمَا الْخَبَرَانِ جَمِيعًا، قَالَ: يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمْيَلُ حُكَّامُهُمْ وَقُضَاتُهُمْ، فَيُرْكَ وَيُؤْخَذُ بِالْآخَرِ.

قُلْتُ: فَإِنْ وَاقَ حُكَّامُهُمْ الْخَبَرَيْنِ جَمِيعًا، قَالَ: إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِهِ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ، فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ [١].

[١] الكليني، م.س، ج ١، ص ٦٧.

٢. الترجيح بين جهات الاختلاف

أ. الأخذ بما وافق كتاب الله تعالى:

عَنْ أَبِي عُمَرِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ عَلَيْهِ وَحْدَهُنَّى الْحُسَيْنُ بْنُ أَبِي الْعَلَاءِ أَنَّهُ حَضَرَ ابْنَ أَبِي يَعْفُورٍ فِي هَذَا الْمُجْلِسِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ الْمُتَكَبِّرَ عَنِ اخْتِلَافِ الْحَدِيثِ يَرْوِيهِ مَنْ يَقُولُ بِهِ وَفِيهِمْ مَنْ لَا يَقُولُ بِهِ، فَقَالَ إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمُوهُ لَهُ شَاهِدٌ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ أَوْ مِنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَإِلَّا فَالَّذِي جَاءَكُمْ بِهِ أَوْلَى بِهِ»^[١].

وفي هذا المجال قال في المواقف: «الأصل في تفسير القرآن الكريم أنه يرجع كلّه إلى قول واحد، وإن بدا في أول الأمر خلاف ذلك، ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء، ٨٢). فنفي الله عزّ وجلّ أن يقع فيه اختلاف البتة، ولو كان فيه ما يقتضي قولين مختلفين لم يصدق هذا الكلام بحال. وقوله سبحانه: ﴿فَإِنْ تَنَازَعُوا فِي شَيْءٍ فَرُدُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ...﴾ (النساء: ٥٩) صريح في رفع التنازع والاختلاف أيضاً، ولا يرتفع الخلاف إلا بالرجوع إلى شيء واحد؛ إذ لو كان فيه ما يقتضي الاختلاف، لم يكن في الرجوع إليه رفع تنازع، وهذا باطل^[٢].

ب. الأخذ بالسنة الصحيحة:

«روي عن أبي جعفر^{عليه السلام} عن أبيه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله: منْ تَمَسَّكَ بِسُنْتِي فِي اخْتِلَافِ أُمَّتِي كَانَ لَهُ أَجْرٌ مِائَةٌ شَهِيدٍ»^[٣].

وروي عن أبا بن تغلب عن أبي جعفر^{عليه السلام} أنه سئل عن مسألة فأجاب فيها،

[١] البرقي، أحمد بن محمد بن خالد، م.س، ج ١، ص ٢٢٥.

[٢] الشاطبي، م.س، ج ٤، ص ١١٨.

[٣] البرقي، أحمد بن محمد بن خالد، م.س، ج ١، ص ٢٧.

قال: فقال الرجل: إنَّ الْفُقَهَاءِ لَا يَقُولُونَ هَذَا؛ فَقَالَ: يَا وَيْحَكَ وَهَلْ رَأَيْتَ فَقِيهًا قَطُّ، إِنَّ الْفَقِيهَ حَقَّ الْفَقِيهِ الرَّاهِدُ فِي الدُّنْيَا الرَّاغِبُ فِي الْآخِرَةِ الْمُتَمَسِّكُ بِسُنْنَةِ النَّبِيِّ ﷺ [١].

ت. الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام:

«مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى قَالَ أَقْرَأَنِي دَاؤُدُّ بْنُ فَرَقَدِ الْفَارِسِيُّ كِتَابَهُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الْثَالِثِ عليه السلام وَجَوَابَهُ بِخَطِّهِ، فَقَالَ: نَسَّالُكَ عَنِ الْعِلْمِ الْمُنْقُولِ إِلَيْنَا عَنْ آبائِكَ وَأَجْدَادِكَ قَدِ اخْتَلَفُوا عَلَيْنَا فِيهِ، كَيْفَ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى اختِلافِهِ إِذَا تَرَدَّ إِلَيْكَ فَقَدْ اخْتَلَفَ فِيهِ؛ فَكَتَبَ وَقَرَأَهُ: مَا عَلِمْتُمْ أَنَّهُ قَوْلُنَا فَالْزَّمُوهُ وَمَا لَمْ تَعْلَمُوا فَرَدُوهُ إِلَيْنَا» [٢].

٣- الإهمال والتوقف والتسليم

«عَنْ سَمَاعَةِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اخْتَلَفَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ فِي أَمْرٍ كِلَاهُمَا يَرْوِيهِ أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ وَالْأَخْرُ يَنْهَاهُ عَنْهُ كَيْفَ يَصْنَعُ فَقَالَ: يُرْجِئُهُ حَتَّى يَلْقَى مَنْ يُخْبِرُهُ، فَهُوَ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَلْقَاهُ. وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى يَأْمُرُهُمَا أَخْدَتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسَعَكَ» [٣].

«وَعَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ سَدِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: تَرَكْتَ مَوَالِيَكَ مُخْتَلِفِينَ يَتَبَرَّأُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ، قَالَ: مَا أَنْتَ وَذَاكَ إِنَّمَا كَلَّفَ النَّاسُ ثَلَاثَةً: مَعْرِفَةُ الْأَئِمَّةِ، وَالْتَّسْلِيمُ لَهُمْ فِيمَا يَرِدُ عَلَيْهِمْ، وَالرَّدُّ إِلَيْهِمْ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ» [٤].

ذكر المجلسي تعليقاً مفيداً نورده للفائدة:

قال العلامة المجلسي: «اعلم أنه يمكن دفع الاختلاف الذي يتراهى بين الخبرين بوجوه قد أومنا إلى بعضها» [٥]:

[١] الكليني، م.س، ج ١، ص ٧٠.

[٢] الصفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى الله عليهما، ج ١، ص ٥٢٤.

[٣] الكليني، م.س، ج ١، ص ٦٦.

[٤] الصفار، م.س، ج ١، ص ٥٢٣.

[٥] المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ١، ص ٢١٩.

الأول: أن يكون الإرجاء في الحكم والفتوى والتخير في العمل.

الثاني: أن يكون الإرجاء فيما إذا أمكن الوصول إلى الإمام عليه السلام والتخير فيما إذا لم يمكن كهذا الزمان - زمان الغيبة - .

الثالث: أن يكون الإرجاء في المعاملات والتخير في العبادات؛ إذ بعض أخبار التخير ورد في المعاملات.

الرابع: أن يختص الإرجاء فيه بأن لا يكون مضطراً إلى العمل بأحدهما والتخير بما إذا لم يكن له بد من العمل بأحدهما، ويؤيده ما رواه الطبرسي في كتاب الاحتجاج «عن سماحة بن مهران قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت: يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه؟ قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله. قال: قلت: لا بد من أن يعمل بأحدهما؟ قال: خذ بما فيه خلاف العادة»^[١].

الخامس: يحمل الإرجاء على الاستحباب والتخير على الجواز. وروى الصدوق (ره)^[٢] في كتاب عيون أخبار الرضا «عن أبيه و محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن عبد الله المسمعي، عن أحمد بن الحسن الميامي، عن الرضا عليه السلام، في حديث طويل ذكر في آخره: وإن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهى عن أشياء ليس نهي حرام بل إعافه وكراهة، وأمر بأشياء ليس أمر فرض ولا واجب بل أمر فضل ورجحان في الدين، ثم رخص فيه في ذلك للملعون وغير الملعون، فما كان عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهي إعافه أو أمر فضل، فذلك الذي يسع استعمال الرخص إذا ورد عليكم عناً فيه الخبر باتفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقلة فيها يجب الأخذ بأحدهما

[١] الطبرسي، الاحتجاج على أهل اللجاج، ج ٢، ص ٣٥٧.

[٢] الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ٢٠، باب فيما جاء عن الرضا عليه السلام من الأخبار المشورة، ح ٤٥.

أو بهما جيئاً أو بأيّها شئت وأحببت موسّع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله والرد إليه وإلينا وكان تارك ذلك من باب العناد والإنكار وترك التسليم لرسول الله مشركاً بالله العظيم، فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً، فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب، فاعرضوه على سنن رسول الله، فما كان في السنة موجوداً منهياً عنه نهي حرام أو مأموراً به عن رسول الله ﷺ أمر إلزام، فاتبعوا ما وافق نهي رسول الله وأمره، وما كان في السنة نهي إعافه أو كراهة، ثم كان الخبر الآخر خلافه، فذلك رخصة فيها عافه رسول الله ﷺ وكرهه ولم يحرّمه، فذلك الذي يسع الأخذ بها جيئاً أو بأيّها شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتّباع والرد إلى رسول الله ﷺ وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه، فردوه إلىينا علمه، فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكفّ والتثبت والوقوف، وأنتم طالبون باحثون حتّى يأتيكم البيان من عندنا.

الخاتمة

نختم البحث بأهم النتائج والتوصيات التي يمكن أن يتتفع بها القارئ، الذي يعي فهم النصوص الدينية، والمثقف الذي يتعامل مع الأفراد في مهمة علمية في مجتمع تتعدد فيه الثقافات، وكذلك الفرد الذي يروم تطوير ذاته من خلال السعي لاكتساب الخبرات هديةً من دون عناء، وقد بذل من أجلها الآخرون أثمن الأوقات.

أولاً: النتائج

نستتتج من هذه الدراسة العديد من الأمور المهمة في العديد من النواحي:

- ١ - يُعد الاختلاف من السنن الكونية التي جعلها الله تعالى لكي تستمر الحياة في هذا الكون من خلال التبادل الفكري ونقل الخبرات بين الأفراد والمجتمعات لتطوير الغير، والسعى نحو التكامل في جميع الميادين المعرفية والعملية، وبهذا نصل إلى أن الاختلاف الإيجابي الضروري مختلف عن الخلاف السلبي الذي يدفع إلى الكراهية والعداء والضغينة وينتهي إلى خراب البلاد والعباد.
- ٢ - حث القرآن على قبول الغير منها كان مختلفاً، وذلك من خلال الدفع باليه أحسن، وإن كان يرى الغير عدواً فهو كالولي الحميم؛ لأن العدو يركّز النظر على نواقص الإنسان عادةً.
- ٣ - والنظر إلى المختلف الفكري نظر الناقد الحاذق، وكما ورد في الحديث؛ أنه يهدي إليه عيوبه؛ لأن الصديق في الكثير من الأحيان يغضّ الطرف إلى العيوب بسبب الود والحبّ.
- ٤ - سعة الأفق المعرفي لقبول الاختلاف من خلال دعوة القرآن الكريم

والأحاديث المطهّرة إلى التعامل وفق مبدأ (يستمعون القول فيتبعون أحسنه) مع كلّ رأي.

٥- وجود الاختلاف ضرورة من خلال التعامل معه بإيجابية في مواطن كثيرة: كموارد التقىة في العديد من الظروف التي تمرّ بها الأمة الإسلامية، والتوسعة على المكلفين عند اختلاف الأحوال ومواطن الخرج.

٦- اختلفت المواقف بين العلماء ومن جميع الفرق الإسلامية تجاه الاختلاف ما بين من يراه سُنّةً كونيةً ينبغي الاهتمام بها والإفادة منها وإيجاد الحلول المناسبة لها، وبين من يراها نتائجةً حتميةً للخروج عن جادة الصواب والزيف عن النهج القويّم.

٧- أهميّة البحث في أسباب الاختلاف؛ وذلك لأنّ معرفة الأسباب تساعده بشكل كبير في معرفة الحلول، والخروج من المعركة الفكرية بانتصار لكلّ الأطراف من خلال الحوار الهدف ومعرفة نقاط القوّة والضعف عند المؤتلف والمختلف.

٨- تعدّدت أسباب الاختلاف فهي كثيرة: منها ما هو عارض يزول بمجرد التقابل بين النصوص وإرجاعها إلى ما تؤول إليه من خلال الجمع العرفيّ، وبعضها أصليّ مستحکم لا يمكن حلّه إلّا من خلال التنازل عن بعض أطرافه، وبعضها تدفعنا إلى التخيير والعمل بأيّها من باب التسلیم، وبعضها ينبغي أن تتوقف ونعترف بالعجز الفكريّ للإنسان عن الإحاطة الكلية بمصالح الأحكام.

٩- فهم النصوص له مبادئ وأصول ينبغي الوقوف عندها ومن بينها الإمام بمنابع الاختلاف وطرق حلّها؛ لأنّها تؤثّر عليه سلباً أو إيجاباً في المقدّمات وفي النتائج.

١٠- أمّا في زماننا الحاضر الذي انتفت فيه المسافات المكانية - بسبب ثورة

المعلومات ووسائل التواصل المتعددة - واجتمعت فيه الثقافات والمعارف المختلفة. ومع هذا الكم اللامتناهي من المعلومات بين الأمم والأديان والقابليات المختلفة، تأتي أهمية معرفة سنن الاختلاف والحلول الناجعة، وإلا سيصبح العيش مستحيلاً في هذا الكوكب مع الإحساس بالأنانية والكراءة ونفي الآخر.

١١- إن البحث في الاختلاف طويل الذيل، بعيد المنال، لا يسع المقام للإلمام بكل جوانبه، وما ذكرناه فهو نافذة نطلّ من خلالها على روضة غناء مليئة بالنسائم الطيبة والعيون الصافية - التي تنبع من معين الكتاب والسنة المطهرة - التي لو شرب منها المختلفون لزال عنهم الغيش، ولارتقت عن قلوبهم الأغلال، ولعاشوا في رفاه ونعم، يسودهم الوئام، وتحيّتهم السلام.

ثانياً: التوصيات

بعد مراجعة النصوص الشريفة - القرآن والسنة المطهرة - والنظر في دُرُر أقوال العلماء نخرج بمجموعة من التوصيات في الجانبين العلمي والعملي تحدد الموقف من الاختلاف:

الأول: المواقف العلمية من الاختلاف:

١- الإفادة من مجال الاختلاف في طبيعة الكون حولنا وتسريتها في البحث العلمي.

٢- التحلي بأخلاق البحث: كالتواضع، واحترام الآراء، وعدم النيل من أصحابها مهما كانت.

٣- التعامل بحياد و موضوعية مع الآراء المختلفة، وذلك بالنظر إلى ما قال، لا بالنظر إلى من قال.

٤- اتباع الدليل العلمي للكشف عن الحقيقة وبيان الرأي الصحيح من بين الآراء.

- ٥- النظر في الأدلة والمقدمات التي اعتمد عليها المختلفون من كل الأطراف.
- ٦- تحليل الآراء والبحث عن نقاط الاتفاق والاختلاف لتصنيفها وإيجاد الحلول.
- ٧- الإفادة من الاختلاف في توجيه المعنى والكشف عن المحتملات بحسب الأحوال.
- ٨- اتباع منهج الشك والتثبت من كل موقف والوصول منه إلى اليقين.
- ٩- عدم الجزم بالتائج وفتح الباب للبحث وال الحوار لكي تستمر عجلة الفكر بالحركة.
- ١٠- تحليل النصوص الدينية واستنتاج قواعد الاختلاف منها في الجوانب العلمية والعملية.

الثاني: المواقف الشرعية من الاختلاف

- ١- الإفادة من التجارب التي ساقها القرآن الكريم في الحوار والاختلاف في مستوى التكوين والتدوين.
- ٢- الإفادة من المواقف المشرفة للحجج المعصومين - النبي وأله (عليه وأله الصلاة والسلام) - في استيعاب الآخر من الداخل والخارج والتحلي بالأخلاق الإلهية التي أثرت بالغير.
- ٣- الإفادة من الآراء الإيجابية للعلماء التي باتت ضرورة ملحة لإخراجها إلى النور لكي تطفئ نيران الكراهية والعداء والتقاول بين الأفراد والجماعات داخل البيت الإسلامي وخارجه.
- ٤- إمكانية الإفادة من الأخلاق والأدب الإنسانية والحكمة البشرية التي

اتفق عليها العقلاء وأقرّها الشّرع والعقل السليم لضمان حقّ الحياة وحقّ التفكير الحرّ؛ لأنّها تحظى بقبول الجميع.

٥- رفع أسباب الخلاف وقبول الاختلاف الذي هو تنوّع والسعي للعيش الكريم وإشاعة السلام مع من لم يضرّ فكره بالسلم العامّ.

٦- النّهي عن نفي الآخر وإخراجه عن جادة الصواب بشكل مطلق.

٧- النّظر إلى الموازين الشرعية المتعلقة بحلّ الاختلاف وبيان الموقف الفكري والعمليّ.

٨- التعبد بما هو ثابت الحجّة في الشريعة الإسلامية والتسليم لما تأمر به.

٩- التعامل مع النصوص بمراحل متسلسلة وترتيب النصوص الحاكمة والمحكومة.

١٠- السعي بمقدار الاستطاعة لحلّ الاختلاف وإيجاد مواضع الاتفاق.

١١- إمكانية الإفادة من الاختلاف لمعرفة ميزان يُبيّن الحقّ من الباطل؛ لأنّ الموقف العمليّ من الاختلاف لا يستلزم قبول الكلّ وتمويه الحقّ دائمًا، وإنّما قد يكون حلاً لعضلة تهدّد الوجود الإنساني أو تؤدي إلى التفرّق والتشرذم للكيان الإسلاميّ.

١٢- استلهام الحكمـة التي يمكن أن تكون آخر الدواء، وهي أنّ الأمور تُعرف بآضدادها، فمن عرف الاختلاف بين المخالفات أمكنه تمييزها ومعرفة قيمتها من خلال مبدأ المقابلة ليصل إلى حقائقها.

قائمة المصادر والمراجع

١. ابن الأثير الجزري، مبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، ل.ط، قم، ١٣٦٧ ش.
٢. ابن شهر آشوب المازندراني، محمد بن علي، متشابه القرآن ومختلفه، ط١، قم، ١٣٦٩ .
٣. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط٤، بيروت، دار صادر، ١٤١٤ هـ.
٤. الأحمد نگری، عبد النبي بن عبد الرسول، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ط٢، بيروت، مؤسسة الأعلمی للطبعات، ١٣٩٥ هـ.
٥. البرقي، أحمد بن محمد بن خالد، المحسن، ط٣، قم، ١٣٧١ هـ.
٦. البغوي، حسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ هـ.
٧. التميمي عمار، قراءات في المناهج التفسيرية عند السيد الشهيد [محمد محمد صادق] الصدر في كتابه «منة المنان»، ط١، بغداد، الثقلين، ٢٠١٥ م.
٨. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، طبعة: ناصر خسرو، طهران، ١٣٧٠ هـ.
٩. الجنابي، سروان عبد الزهرة، فكر أئمّة أهل البيت عليه السلام في حل الإشكالات التفسيرية للنص القرآني، ط١، النجف، العراق.
١٠. الحجاج، عدي، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني، ل.ط، العراق، العتبة الحسينية المقدّسة، قسم الشؤون الفكرية والثقافية، ١٤٣٣ هـ.
١١. الحسني، نذير، دروس في علوم القرآن، ل.ط، قم، مركز المصطفى عليه السلام العالمي للترجمة والنشر، ١٣٩٢ هـ.
١٢. الحفني، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط٣، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٤٢٠ هـ.
١٣. الحويني، عبد علي بن جمعة، تفسير نور الثقلين، ط٤، قم، اسماعيليان، ١٤١٥ هـ.
١٤. الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ط١، بيروت، دار الأميرة، ٢٠١٠ م.
١٥. الرضائي، محمد علي، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، تعریف: قاسم البيضاوی، ط١، قم، زلال كوثر، ١٤٣١ هـ.

١٦. الزركشي، محمد بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، لا.ط، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٠ هـ.
١٧. السبحاني، جعفر، كليات في علم الرجال، ط١، بيروت لبنان، دار الكتاب العربي، د.ت.
١٨. السبزواري، عبد الأعلى الموسوي، موهاب الرحمن في تفسير القرآن، ط٢، قم، مكتب ساحة آية الله العظمى السبزواري، ١٤٠٩ هـ.
١٩. السيستاني، علي الحسيني، تعارض الأدلة واختلاف الحديث، تقرير: هاشم الهاشمي، لا.ط، د.ت.
٢٠. السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، لا.ط، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٢١ هـ.
٢١. الشريف الرضي، محمد بن حسين، نهج البلاغة، تحقيق: صبحي الصالح، لا.ط، لا.د، د.ت.
٢٢. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي العاملي، تمهيد القواعد، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي، ط٤، قم، بوستان كتاب، ١٤٣٨ هـ.
٢٣. الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المترزل، ط١، قم، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ١٤٢١ هـ.
٢٤. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه (٣٨١ هـ)، معاني الأخبار، ط١، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسین، ١٤٠٣ هـ.
٢٥. الصفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى الله عليهم.
٢٦. الفتلاوي، محمد كاظم حسين، مناهج المفسرين (دراسة في النظرية والتطبيق)، ط١، بغداد، دار الرافد، ٢٠١٧ م.
٢٧. الفراهيدي، الخليل بن أحمد (١٧٥ هـ)، كتاب العين، ط٢، قم، نشر المجرة، ١٤٠٩ هـ.
٢٨. الفضلي، عبد الهادي، القراءات القرآنية، لا.ط، بيروت، دار القلم، ١٤٠٥ هـ.
٢٩. الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥ هـ.
٣٠. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ط٥، طهران، المكتبة الإسلامية، ١٤٠٧ هـ.
٣١. اللنكرودي، محمد احساني، أسباب اختلاف الحديث، ط١، قم، دار الحديث، د.ت.

٣٢. المجلسي، محمد باقر بن محمد تقى، بحار الأنوار، لا.ط، بيروت، لا.د، ١٤٠٣ هـ.
٣٣. المسجديّ، حيدر، دروس في اختلاف الحديث، ط١، قم، إيران، دار الحديث العلمية والثقافية، ١٤٣٧ هـ.
٣٤. المقيد، محمد بن محمد بن النعيم العكربى البغدادى (ت: ٤١٣ هـ)، أوائل المقالات، ط٢، بيروت، دار المقيد طباعة، ١٩٩٣ م.
٣٥. بابائى، على أكبر، مدارس التفسير الإسلامي، ط١، بيروت، دار الحضارة، ٢٠١٨ م.
٣٦. زغلول، محمد حمد، التفسير بالرأي، لا.ط، دمشق، دار الفارابي للمعارف، ١٤٢٥ هـ.
٣٧. ساسي، سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشرافي، لا.ط، بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٢ م.
٣٨. عمّوش، خلود، الخطاب القرآني، لا.ط، الأردن، عالم الكتب الحديث، ١٤٢٦ هـ.
٣٩. مركز الثقافة والمعارف القرآنية، علوم القرآن عند المفسرين، لا.ط، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، مركز النشر، ١٣٧٤ هـ.
٤٠. مصطفوي، محمد، أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، ط١، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٧ م.
٤١. معبد، محمد أحمد، نفحات من علوم القرآن، لا.ط، القاهرة، دار السلام، ١٤٢٦ هـ.
٤٢. معرفة، محمد هادي، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، لا.ط، مشهد، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، ١٤١٨ هـ.
٤٣. هلال، هيثم، معجم مصطلح الأصول، ط١، بيروت، ١٤٢٤ هـ.

نظريّة القراءات المتعدّدة للنص بين المؤيّدين والمعارضين

م.د ساجد صباح العسكري^[١]

مقدمة

مصطلح القراءة بمعنى الفهم والتفسير، مصطلح حديث انتقل إلى العالم العربي عن طريق التأثير الثقافي المعرفي؛ لذا ساوي بعضهم بينه وبين الهرمنيوطيقيا.

ونظريّة القراءات المتعدّدة، كأي نظرية جدلية، لها أنصار ومعارضون تبعاً للاختلاف في ماهية النظرية وحقيقةها؛ إذ بُرِزَ اتجاهان في تبني النظرية بمفهومين مختلفين:

المفهوم الأول: إمكان تعدد الأفهام من نص واحد وعدّها مقبولة بأجمعها مع استحالة الجمع بينهما؛ لتناقضها وتعارضها فيما بينها، وأنصار هذا المفهوم مجموعة من الحداثيين، وهو محل رفض أكثر أصحاب القراءة التأصيلية.

المفهوم الثاني: تعدد الفهم والتفسير للنص الواحد، على وفق مراتب طولية غير متعارضة، كأن يكون للمفهوم الواحد أكثر من مصداق قابل للانطباق على

[١] جامعة الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) / فرع ذي قار.

ذلك المفهوم، وتطبيقات هذا المعنى كثيرة في نظرية الجري والتطبيق، والبطون القرآنية.

وهذا المفهوم محل قبول كثير من علماء المسلمين، بشرط أن تخضع القراءات لمعايير وضوابط.

واقتضت طبيعة البحث أن يُقسّم إلى مطلبين سبقهما تمهيد للتعرّيف بمصطلح القراءات الحداثية والتأصيلية.

أمّا المطلب الأوّل: فجاء بعنوان: القراءات المتعدّدة من منظور حداثيّيّ، المفهوم والخصائص. وجاء المطلب الثاني بعنوان: القراءات المتعدّدة من منظور القراءة التأصيلية، المفهوم والخصائص.

التمهيد: التعريف بالقراءة الحداثية والتأصيلية:

يُقصد بالقراءة الحداثية: ((تلك القراءة التي تبني أصحابها فلسفات ومذاهب غربيّة حديثة، وحاولوا تطبيقها على قراءة القرآن الكريم، متتجاوزين الأدوات العلميّة واللغويّة المسطّرة عند أهل التفسير))^[١]، والحداثة بهذا المعنى لا يمكن قبولها، فهي مذهب فكريّ جديد تأسّس على وفق نظريّات غربيّة تسعى لرفض الأفكار القديمة مطلقاً وإحلال أفكار جديدة محلّها، بغضّ النظر عن صحتها أو عدم صحتها^[٢].

ويدلّ على ذلك أنّ كلمة حداثة (modernism) في اللغة الفرنسيّة تعني: البحث عّما هو حديث^[٣]، فالحداثة اصطلاح غربيّ له مدلوله الخاصّ الذي يختلف عن معنى الحداثة في التراث العربيّ.

ويُقصد بالقراءة التأصيلية: القراءة التي تخضع لشروط وضوابط تحكم عمل

[١] السلطاني، حكيم سلمان كريدي، فهم النص القرآني في ضوء جدلية القارئ مع النص، ص ١٦٢.

[٢] انظر: محمود عبد الله، حسان، قراءة دينية في قضايا معاصرة، صص ١٢٨-١٣٥.

[٣] انظر: موسوعة لالاند، ج ٢، ص ٨٢٢-٨٢٣؛ انظر: العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النص الدينيّ، ص ٨٠.

المفسّر في ضوء البحث عن المعنى داخل النصّ، مع الاستعانة بمعايير عقلائيّة وشرعية من خارج النصّ أو من داخله والاستفادة من الظهور وأساليب المحاجة [١].

وتعدّ القراءات بمعنى تعدد الآراء والاجتهادات ومستويات الفهم، يعود إلى أزمان قديمة، فتعدد القراءات عند المسلمين ظهر مع تعدد الفرق والاختلاف في الآراء الكلامية، ومن ثم انعكس على الفقه والتفسير، فالاجتهد الفقهي، ومقوله التصويب عند الأشاعرة، وكذلك الاختلاف في تفسير الآية الواحدة عند المفسّرين واحتياها لأكثر من تفسير، وخصوصاً الآيات المشابهة، والاختلاف الفقهاء في أحاديث الأحكام، يمكن أن يُعدّ أصلًا لتعدد القراءات عند المسلمين.

ولا ضير في وصف القراءة التأصيلية التجددية بالقراءة المعاصرة أو الجديدة، فالمعاصرة تعني: مواكبة التطورات التي تحصل في المجتمع من دون التأثر بالوافد الغربي، وتحديث وتجديد وسائل الفهم دون التخلّي عن المبادئ التي نؤمن بها [٢].

والسبب في وصف القراءة المعاصرة بالتأصيلية والتقييد بهذا القيد؛ لأن القراءة المعاصرة أعمّ من أن تكون تأصيلية أو منفلتة، فالقراءات المعاصرة إذا خضعت للشروط والضوابط التي تنسجم مع روح الإسلام وثوابته تكون قراءةً تأصيليةً، وإذا كانت القراءة غير خاضعة للشروط والضوابط فتكون منفلتة.

وما تقدم يتّضح أنّ ثمة فرقاً بين القراءة المعاصرة والقراءة الحداثية، وليس بينهما ترافق؛ ولكن قد تقترب القراءة المعاصرة المنفلتة من القراءة الحداثية، لاشراكهما في الهدف مع اختلافهما في المباني، فكلاهما يهدف للتجديد المنفلت من دون الخضوع

[١] انظر: البيضاوي، قاسم، نقد القراءات الحداثية القرآنية عند أركون مع التأكيد على الفرق بين القرآن الشفهي والتداويني، ص ١١٧؛ انظر: العكيلي، سعيد: مقولات الحداثة قراءة في الجنور ومناقشة في النتائج، ص ٢٢٦.

[٢] انظر: محمود عبد الله، حسان، م.س، ص ١٣٥.

لرقابة أو شروط، فهنا ((يجب التفريق بين «القراءة الحداثية» و«القراءة العصرية»؛ وذلك لأنّ الحداثة عندنا غير معاصرة، إذ إنّ الحداثة ترتبط بأسباب التاريخ الحضاري والثقافي للمجتمع الغربي؛ في حين أنّ المعاصرة لا يجب فيها مثل هذا الارتباط، إذ القارئ العصري يأخذ بمختلف منجزات عصره من غير أن يشغله بإعادة إنتاج الأسباب التاريخية الخاصة لهذه المنجزات، بل قد يسعى إلى أن يستبدل مكانها أسباباً تاريخية أخرى تخصّ مجال التداول الذي يشهد قراءته ويتلقّاها))^[١].

ويبدو أنّ من ساوي بين القراءة المعاصرة والحداثية نظر إلى القراءة المعاصرة المنفلتة^[٢]، وعلى أساس التفريق بينهما، فلا يكون المعيار في قبول القراءة أو رفضها هو التحديد الزمني لتلك القراءة، فليس كُلّ قراءة معاصرة مرفوضة، بل إنّ القراءات المرفوضة هي ((تلك القراءات المرتبطة بفلسفة الحداثة التي تقوم على الآنية الزمنية، وعلى إسقاطات الفلسفات الغربية على النص القرآني منها اختفت طبيعتها عن طبيعته))^[٣].

وبذلك تكون القراءة التأصيلية وسط بين طرفي النقيض، بين القراءة التقليدية التي يقودها التيار السلفي الذي لا يقبل بأي تجديد في أدوات الفهم، ويحارب كُلّ ما يواكب تطورات العصر، وبين القراءة الحداثية التي يقودها التيار الحداثي المنفلت الذي ينسف كُلّ قديم.

وفي ظلّ وجود هذين التيارين برز التيار الإصلاحي بقراءاتِ تأصيلية معاصرةٍ في ضوء الجمع بين العقل والنقل، والانطلاق من الواقع ومشكلاته للبحث عن أوجوبة من خلال النصوص الدينية حلّ تلك الإشكاليّات، مع الحفاظ على خصوصيّة الإسلام وثوابته.

[١] عبد الرحمن، طه، روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، ص ١٧٧.

[٢] انظر: التسيمي، عمّار، التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة في قراءة النص القرآني، ص ٩.

[٣] الناصري، فاطمة الزهراء، القراءة الحداثية للنص القرآني، دراسة نظرية حول المفهوم والنشأة والسمات والأهداف.

فلا يصح رفض كل القراءات المعاصرة لكونها لم تكن موجودةً سابقاً، فكثير من القراءات المعاصرة في فهم النصّ الدينيّ أعطت فهّماً جديداً للقرآن الكريم ينسجم مع خلود الرسالة السماوية، فالمروض منها إذاً هو ما ارتبط بالفلسفات الغربيّة وابتعد عن المنهج القويم في التعامل مع النصّ.

وفي الروايات نصوص كثيرة تعبر عن هذه الحقيقة، أي المعانى المتجددة التي تنكشف مع مرور الزمن في التأمل في النصوص، وخلود هذا العطاء وعدم توقيفه. عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ثم أنزل عليه الكتاب نوراً لا تطفأ مصابيحه، وسراجاً لا يخبو توقده، وبحرًا لا يدرك قعره، فهو ينابيع العلم وبحوره، وبحرًا لا ينفرج المستنزفون، وعيون لا ينضبها الماتحون، ومناهل لا يغيبها الواردون»^[١].

روي عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: ((ولو أن الآية إذا نزلت في قوم ثم مات أولئك القوم ماتت الآية، لما بقي من القرآن شيء، ولكن القرآن يجري أوله على آخره ما دامت السماوات والأرض))^[٢].

وعن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام حين سأله السائل، وقال: ما بال القرآن لا يزداد عند النشر والدرس إلا غضاضة؟ فقال الإمام: «إن الله تعالى لم يجعله لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، فهو في كل زمان جديد، وعند كل قوم غُص إلى يوم القيمة»^[٣].

[١] نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٩٨.

[٢] العياشي، محمد بن مسعود (ت ٣٢٠ هـ)، تفسير العياشي، ج ١، ص ١٠.

[٣] السيد البحراوي: البرهان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٢٨.

المطلب الأول: القراءات المتعددة من منظور حداثي، المفهوم والأهداف

أولاً: مفهوم القراءات المتعددة عند الحداثيين:

ارتبط نشوء تعدد القراءات في الفكر الحداثي بوصفه مصطلحاً بأسباب عديدة بررت تفسير النصّ الديني بتفسيرات متعددة، فاعتمدوا مناهج النقد التاريخية والأدبية لتفسير النصوص في إطار التعددية الدينية القائلة بصحة كلّ تفسير من تلك التفسيرات وإن كان مختلفاً مع الآخر اختلافاً قد يصل إلى حد التعارض التام فيما بينها^[١]، فاعتمدوا على الأسس على الهرمنيوطيقيا، وعلى النظريّات التي تجعل المحوريّة للمتلقّي^{*}.

بدأ ظهور النظريّات التي أسّست لتعدد القراءات في أواسط القرن العشرين^[٢]، ودخلت إلى الوطن العربي في أواخر سبعينيات القرن الماضي؛ لوجود روابط ثقافية بين دول شمال أفريقيا وفرنسا، التي بُرِزَ فيها منهج نقدٍ جديد سمّي بالقراءة (Lecture) وُظّف لتفسير النصوص الأدبية والدينية^[٣].

وتعدد القراءة في ضوء القراءة الحداثية تعني تعدد الفهم والتفسير للنصّ الواحد، وقد تجاوز القراءة التفسير والتأويل إلى ما هو أبعد منه؛ لذا فإنّ مصطلحاً (التفسير) و(التأويل) عند عبد المجيد الشرفي لا يكشفان عن الدلالات اللامتناهية للنصّ القرائي، فيرى وجوب تجاوزهما إلى مصطلح القراءة؛ إذ يقول:

[١] انظر: اليزيدي، محمد تقى مصباح، تعدد القراءات، ص ١٢.

(*) منها نظريّات التلقّي: وهي نظريّات أدبية لسانية ((ترى أنّ القراء هم الذين يضعون معانٍ للنصّ، وأنّ لهم الحقّ في إضفاء المعنى الذي تفرضه حاجاتهم النفسيّة على نصّ ما)). عزام، محمد: التلقّي والتأويل (بيان سلطة القارئ في الأدب)، ص ٤١.

[٢] انظر: م.ن، ص ٥.

[٣] انظر: هجر، حميد قاسم، دار تحليل الخطاب التفسيري عند المحدثين، ص ٢٣٠.

((لئن آثراً تجاوز مصطلحي التفسير والتأويل إلى استعمال مصطلح القراءة؛ فلأنَّ التعامل مع (النص التأسيسي) يحتمل نظرياً بحكم أزليّته عدداً لا متناهياً من المعاني، فسمة الإطلاق فيه تجعله يستوعب قراءات))^[١].

وقد تدلُّ على التضاد، وهو إمكان تعدد الأفهام من نصٍ واحد وعددها مقبولة بأجمعها مع استحالة الجمع بينها لتناقضها وتعارضها في ما بينها^[٢]، وهذا ينسجم مع البلورлизم^{*}، ومع مقوله النسبية، فيكون النص سيالاً، ولا يمكن الوقوف على حقيقة ثابتة، وهذا المعنى يلحظ عند نصر حامد أبو زيد، فالقراءة عنده معتمدة على آليتين، هما: الكشف والإخفاء، مشيراً بذلك إلى نظرية المغزى والمعنى، فيرى أنَّ النص القرآني في الوقت الذي يكون تاريخياً (المعنى)، يمكن تأويله بما يناسب الواقع (المغزى)^[٣]، فيخفى المعنى ويكشف عن المغزى، فالقراءة عنده كشفٌ عن دلالاتٍ وإخفاءٍ لأخرى بحسب الظرف التاريخي.

وهذا المعنى محل رفضٍ من قبل علماء المسلمين؛ لأنَّه يؤدي في الأخير إلى ضياع الحقيقة، ونسبية المعرف.

وقد تلغى القراءة النص وتتجاوز المؤلف لتكون تшиجاً وتفكيكاً للبني والآليات التي تسهم في تشكيل الخطاب وإنتاج المعنى، حتى بات يشمل أيٍّ معطى كان، ويتصدر مفردات الخطاب كما يرى علي حرب^[٤].

وساوي بعضهم بين مصطلح القراءة وبين مصطلحي الهرميونطيقيا*

[١] الشرفي، عبد المجيد، في قراءة النص الديني، ص ٩٤.

[٢] انظر: اليزيدي، م.س، ص ١٢؛ انظر: الكربابادي، علي أحمد، قراءة في تعدد القراءات، ص ٢٤.
(*) المقصود بالبلورлизم هو التعدديّة الدينية على وفق الطرق المتعددة في فهم الدين. انظر: م.ن، ص ٢١.

[٣] انظر: أبو زيد، نصر حامد، الخطاب الديني روّية نقدية، ص ٥٨.

[٤] انظر: حرب، علي، هكذا أقرأ ما بعد التفكير، صص ٩ - ٢٥.

والبلوريالسم^[١]، مع أنَّ كلاً منها يشكّل نظرية من نظريات تعدد القراءات، ونظريات تعدد القراءات كثيرة وغير منحصرة فيها، كما نجد هذه المساواة بين القراءة والاجتهاد، كما هي عند محمد الطالبي^[٢].

هذه الأقوال وغيرها جعلت من مفهوم القراءة مفهوماً متسعاً، له أكثر من مصدق. إلا أنَّ بعض الحداثيين يرون أنَّ ثمة ضوابط تحكم تعدد القراءات، يقول شبستري: ((إن نظرية إمكانية القراءات المتعددة للنصوص الدينية لا تعني إباحة الفوضى والهرج والمرج في فهم النصوص وتفسيرها، وأنَّ كل تأويل وتفسير صحيح، وبالتالي الاستسلام لمقوله النسبية الباطلة وعدم الاهتمام بآليات الاستدلال والبرهان، وإن القراءات المتعددة إنما تكون معقولاً، ومقبولة، فيما إذا تم الالتزام بالضوابط الهرمنيوطيقية))^[٣].

ولكن واقع الحال، والذي سيتبين لاحقاً، هو أنَّ أهم مميزات القراءة الحداثية هو اللامنهج والفهم بحسب قبليات المفسر دون مراعاة لقصد المولى.

[١] (*) للهرمنيوطيقيا تعريفات عديدة بحسب الرؤية التي ينطلق منها كل اتجاه، وفي جميع تلك تفسيرات تعني الفهم والتفسير للنصوص الدينية، وهذا المعنى مفاد من المعنى اليوناني لـ (Hermenecuin)، وظهر أول استعمال له على يد «دان هافر» في القرن السابع عشر الميلادي، وإن كانت له جذور في الكتب القديمة. انظر: الرضائي، محمد علي، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية، ص ٢٩٨-٢٩٩.
انظر: م.ن، ص ١٩.

[٢] انظر: الطالبي، محمد، عيال الله، أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، ص ٦٨.

[٣] شبستري، محمد مجتهد، قراءة بشرية للدين، ص ٢٤.

ثانيًا: أهداف القراءات الحداثية

القراءات الحداثية وإن اختلفت في الطريقة وفي الأدوات المستعملة لفهم النص، إلا أنها تشارك بمجموعة من الأهداف، بعض تلك الأهداف مصرح به، وبعضها يُنفّهم في ضوء تطبيقات تلك القراءات، الأمر الذي جعلها محل رفض من قبل الأصوليين.

فالتعرف على أهداف القراءة الحداثية يكشف حقيقة تلك القراءات ومعرفة مدى موافقتها للقراءات التأصيلية وشرائطها، والتعرف على أهمّ أسباب رفض القراءات الحداثية من قبل كثير من العلماء.

ومن أهمّ أهداف القراءات الحداثية:

١- رفع القداسة عن النصّ الديني وبالتحديد (النص القرآني):

تُعدّ القداسة عائقاً أمام القراءة الحداثية، ورؤاها الفكرية؛ لذا حاولوا جاهدين رفع ذلك العائق وجعل القرآن الكريم كأيّ نصٍ بشريٍّ.

٢- زعزعة الإيمان عند المسلمين في ضوء إنكار الثواب وزحزحة المفاهيم، وتفسيرها بمعانٍ بعيدٍ عن روح الإسلام وما ثبت عن طريق الوحي، فعدوا العالم الآخر أسطورة من إبداعات الكهنة^[١]، ويررون أنّ البعث بعد الموت يقصد به البعث من عالم الطفولة والتخلّف إلى عالم التقدّم والرقي^[٢]، وفسّروا الوحي بأنه ظاهرة طبيعية موجودة في كل زمان ما دامت الطبيعة موجودة^[٣]، وغيرها من

[١] انظر: النيهوم، الصادق (ت ١٩٩٤ م)، الإسلام في الأسر، ص ٨٢.

[٢] انظر: م.ن، ص ١٠٦ - ١٠٧.

[٣] انظر: حنفي، حسن، من العقيدة إلى الشورى، ج ٤، ص ١٥٢ - ١٥٣؛ انظر: أبو زيد، نصر حامد نقد الخطاب الديني، ص ١٨٩.

التطبيقات الأخرى لهذا الهدف التي تصبّ في الهدف الذي أراده المستشركون في ضوء نقدتهم للتراث الإسلامي.

٣- قطع الصلة بالتراث الإسلامي؛ حتى تفسّر النصوص الدينية بقراءة جديدة؛ وإنكار جميع تلك التفاسير التي أطلقوا عليها مصطلح «النصوص الشواني»، أي أنها نصٌ مقدسٌ ثانٍ بعد القرآن الكريم في القراءة التأصيلية، يقول عبد المجيد الشرفي: ((لو أبعدنا - وهذا مجرد افتراض - هذه النصوص الشواني وهذه السنة التأويلية، فإننا إذ ذاك نتعامل مباشرة مع النص القرآني بطريقة مختلفة عن هذه التأويلات التاريخية))^[١]، وهذا مخضّ ادعاء من الحداثيين فلا أحد من المسلمين يقدّس التفسير إلى درجة التقديس.

٤- التعتيم على الحقائق ومحاولة اللبس والغموض في ضوء استعمال بعض المصطلحات الغامضة والضبابية، وقد يكون بعضها قريباً من الاصطلاحات الإسلامية، وبعضها مكتنزاً بالإيحاءات الغريبة في التعامل مع النصّ، يقول حسن حنفي: ((أما الخطاب العلماني فإنه يستعمل في المقابل ألفاظاً حديثة، نشأت من الواقف الغربي، وإن كانت في كثير منها لا تختلف عن معاني الألفاظ السلفية...))^[٢].

٥- فصل القرآن عن مصدره الإلهي من خلال أنسنته وجعله خطاباً بشرياً لمرحلة تاريخية معينة، وهو ما أسماه طه عبد الرحمن «خطبة التأنيس»، إذ يقول: ((يتّم فصل النص القرآني عن مصدره المتعالي وربطه كلياً بالقارئ الإنساني، بدعوى أنه لا سبيل إلى إدراك المقاصد الحقيقية للمتكلّم المتعالي؛ لأنّقطاع صلته بنا، وغيابه عنّا، إذ لا بد أن يؤدي هذا الغياب إلى ضياع هذه المقاصد))^[٣].

وبذلك يتّسنى للحداثيين أن يُلقوا قبلياتهم الفكرية الغربية والعلمانية

[١] الشرفي، عبد المجيد، تحدث الفكر الإسلامي، ص ١٣.

[٢] حنفي، حسن، في الثقافة السياسية، ص ٢٥٦.

[٣] عبد الرحمن، طه، م.س، ص ١٨١.

على النص القرآني؛ لتكون محاصلة الاستنطاق القرآني عبارة عن مجموعة من الإسقاطات الفكرية البشرية التي تنتج قراءات بعيدة عن روح الشريعة هدفها النقد فحسب، من دون البحث عن مراد الكلام الإلهي.

٦- إعادة قراءة القرآن الكريم: بعد أن قطع الحداثيون الصلة بالتراث ورفضوا كل التفاسير التراثية، سعوا إلى إعادة قراءة القرآن الكريم كأيّ نصّ بشريّ، بعد أن رفعوا القدسية عنه وقطعوا صلته بالمصدر الإلهي، وأول من أطلق مصطلح «إعادة قراءة القرآن» المستشرق الفرنسي جاك بيرك (ت ١٩٩٥ م) في كتابه «إعادة قراءة القرآن»، الذي كان عنوانه في الأصل «حينما كنتُ أعيد قراءة القرآن»^[١].

وقصدهم من إعادة قراءة القرآن هو أن تكون القراءة جديدة وتحتفل جذريًّا عن التفاسير التراثية، يقول عطيّة عامر عند وصفه لكتابه - «قراءة جديدة للقرآن-: ((كل قراءة للقرآن يجب أن تكون جديدة.... وهذا الكتاب اسمه قراءة جديدة للقرآن، لا تفسير القرآن كما هو متعارف عليه بين المفسّرين))^[٢].

ثالثًا: الآراء النقدية لمفهوم القراءات المتعدّدة عند الحداثيين.

١- في القراءة الحداثية يكون تعدد القراءات فيها عرضيًّا، ويمكن أن تكون الأفهام للنص الواحد متعارضة تماماً، وهذا الأمر لا يمكن قبوله؛ لأنّه يؤثّس لنسبة الفهم وعدم وجود معنى حقيقيّ.

٢- القراءات الحداثية لا تراعي الثوابت، وترى قابلية كلّ نصّ للقراءات المختلفة، حتى لوأدّى ذلك إلى إنكار القضايا الثابتة في النص الشرعيّ، وإن كان النص قطعيًّا، قال نصر حامد أبو زيد: ((وليس ثمة عناصر ثابتة في النصوص، بل

[١] انظر: جاك بيرك(ت ١٩٩٥ م)، إعادة قراءة القرآن، ص ٦.

[٢] عامر، عطيّة، قراءة جديدة للقرآن، ص ٧-٦.

لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي جوهرها الذي يكشف عنه النص^[١]، مع أن هناك ثابتة وضرورية، ولا يمكن أن تتعدد فيها القراءة.

٣- إن القراءة الحداثية تعد كل القراءات صحيحة، وإن كانت متعارضة مع بعضها، ويجب القبول بجميع تلك القراءات من دون ترجيح بين الصحيح والسيقim منها، ومن دون الخضوع لأي أساس أو مائز علمي للتقويم، وفي جميع المجالات سواء أكانت ثابتة أو متغيرة، ومن دون إخضاعها لمنهج علمي.

٤- إن أغلب القراءات الحداثية تعامل مع النص القرآني كأي نص أدبي، يمكن أن تُطبق عليه النظريات الألسنية، والتاريخية، والهرمنيوطيقية، وغيرها، فجعلوا المحورية للمتلقّي، وأهملوا دور المؤلف وقصده، فيتحدد معنى النص على وفق وعي المتلقّي ومستوى فهمه للنص.

٥- في القراءة الحداثية لا يوجد منهج واضح، وتكون للمفسّر حرية كبيرة في فهم النص من دون الخضوع لضوابط التفسير، يقول آركون: ((إن وجهة النظر هذه تَتَّخِذُ أهميَّة حاسمة...؛ لأنَّها هي وحدها التي تجبرنا على الربط بين مختلف أنواع المنهجيات التحليلية)).^[٢].

لذا تميّزت الرؤية الحداثية بعدم الالتزام بمنهج معين، فهو خليط من المنهج الألسني السيميائي والمنهج النقيدي التاريخي، بالإضافة إلى منهج المقاربة الانثربولوجية والقراءة التأويلية^[٣]. فلا يوجد منهج واحد، بل هي مجموعة مناهج تلفيقية؛ لأن القراءة الحداثية لا تفترض منهجا علميا محددا في التعامل مع النص القرآني، بل تبني عدّة مناهج مختلفة، وقد تكون متناقضة في الوقت نفسه.

[١] أبو زيد، نصر حامد، م.س، ص ٥٧-٥٨.

[٢] آركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيي، ص ٧٠.

[٣] انظر: هجر، حميد قاسم، م.س، ص ٢٤٥.

٦- إنّ بعض القراءات الحداثيّة لا ترى أهميّة للعلاقة بين اللفظ والمعنى من خلال عملية الوضع، ولا تفترض أيّ قيمةٍ للدلالة اللغطيّة^[١]، وبذلك يفيد كُلّ قارئ من قبلّياته المعرفيّة لاكتشاف المعاني، لأنّ الألفاظ بحدّ ذاتها لا تحمل أيّ معنى من المعاني.

٧- فتحت القراءات الحداثيّة الباب للتفسير بالرأي في ضوء فرض قبلّيات المفسّر على النصّ، فالقراءة المعتمدة على الهرمنيوطيقيا الفلسفية وعلى نظرية التلقّي يجعل المحوريّة للمتلقّي بعد أن تفترض موت المؤلّف، وتعطي للمتلقّي الحقّ في إعادة قراءة النصّ بعيداً عن قصد المؤلّف، مما يجعل الأفهام للنصّ الواحد تختلف إلى درجة التناقض في الفهم أحياناً، وتجعل الحقيقة نسبيّة وسيالّة، يقول شبستري: ((إنّ مسلّمات علم الهرمنيوطيقيا والتاريخ سواء قبل الآخرون أم لم يقبلوا، تدلّ على أنه لا يمكن فهم وتفسير أيّ نصٍّ، أو دراسة أيّة حادثة تاريخيّة بدون معلوماتٍ، وأحكام، وتقديراتٍ، وميولٍ مسبقةٍ))^[٢]، ويصف «زهير بيطار» الهرمنيوطيقيا الفلسفية بأنّها: ((تؤمن أن المفسّر أو الفاهم ليس محايداً في عملية الفهم، إذ إنّ أفقه المعرفيّ، وذهنيّته وقبلّياته تتدخل يقيناً في تفسير النصّ))^[٣].

وبذلك رفضت كلّ ما لا يكون تحت سيطرة العقل، وتأويله بالرمز أو الأسطورة^[٤].

[١] انظر: العكيلي، سعيد، م.س، ص ٢١٤.

[٢] شبستري، مجتهد: نقد القراءة الرسمية للدين، ص ٢٤٧.

[٣] بيطار، زهير، حوارات حول فهم النصّ، ص ٢٣.

[٤] انظر: محمود عبد الله، حسان، م.س، ص ١٢٩-١٣٠.

المطلب الثاني: القراءات المتعددة من منظور القراءة التأصيلية، المفهوم والمقتضي

وتعُد القراءات بمعنى تعُد الأراء والاجتهدات ومستويات الفهم يعود إلى أزمان قديمة، فتعُد القراءات عند المسلمين ظهر مع تعُد الفرق والاختلاف في الآراء الكلامية، ومن ثم انعكست على الفقه والتفسير، فالاجتهاد الفقهي، ومقوله التصويب عند الأشاعرة**، وكذلك الاختلاف في تفسير الآية الواحدة عند المفسرين واحتواها لأكثر من تفسير، وخصوصاً الآيات المتشابهة، يمكن أن يُعد أصلاً لتعُد القراءات عند المسلمين.

أولاً: مفهوم القراءات المتعددة في ضوء القراءة التأصيلية.

تعُد القراءات في ضوء القراءة التأصيلية: وهو تعُد الفهم والتفسير للنص الواحد، على وفق مراتب طولية غير متعارضة، كأن يكون للمفهوم الواحد أكثر من مصدق قابل للانطباق على ذلك المفهوم، وتطبيقات هذا المعنى كثيرة في نظرية الجري والتطبيق، والبطون القرآنية.

وتوجد اصطلاحات في تطبيقاتها العملية تكون قريبة أو مطابقة لمصطلح تعُد القراءات، وحتى تتبين العلاقة بين تعُد القراءات والاصطلاحات القردية منها لا بدّ من التعريف بأهمّ تلك الاصطلاحات:

١ - الاجتهاد: هو ((القدرة الفعلية على استنباط الأحكام والوظائف العملية من أدلة المعتبرة))^[١].

وُعرف المنهج الاجتهادي في تفسير النص القرآني بأنه: ((بذل الجهد الفكري

[١] الصفار، فاضل، الإجتهاد والتقليد، ج ١، ص ٢١.

واستخدام قوّة العقل في فهم آيات القرآن ومقدّسه))^[١] من خلال تتبع ظواهر القرآن أو حكم العقل الفطري مع موافقة القرآن والسنة ومراعاة سائر الشروط^[٢].

وتعدّد القراءات التأصيليّة من قبيل تعدد الاجتهادات؛ لذا رفض بعض أصحاب القراءات الحداثيّة الاجتهد بهذا المعنى بعد أن كانوا دعاة التعدّد؛ لأنّ الاجتهد بهذا المعنى منضبط بمجموعة من الشروط تُبعد المجتهد عن فرض رأيه الشخصي، ويكون دوره دور الكاشف عن الحكم الشرعي من مصادر التشريع على مستوى الفقه، ودور الباحث عن المراد الإلهي على مستوى التفسير، وهذا الأمر لا ينسجم مع القراءات الحداثيّة^[٣].

فتعدد القراءات في المنظور التأصيلي ما هو إلّا نتائج للاجتهد التفسيري بالمعنى الأصولي المنضبط بمعايير وضوابط، فعندما يتعدّد الاجتهد تتعدد القراءات والقراءة بهذا المعنى اجتهد قائم على أُسس وعلى نظام معرفيّ.

وممّا تقدم يبدو أنّ تععد القراءات نتائج الاجتهد؛ فاختلاف الاجتهد في مسألة يتبع اختلاف القراءة وهو ما يتبع عنه تععد القراءات.

فتعدد القراءات أمرٌ إيجابيٌ إذا كان مبنياً على أُسس علميّة، وقواعد معرفية، ورؤى معاصرة لا تعارض الثوابت الإسلاميّة.

٢- الظهور النوعي: الظهور نوعان: شخصيّ، ونوعيّ، ويقصد بالظهور الشخصي: ((هو الذي يسبق إلى ذهن كلّ شخص))^[٤]، وبعبارة أخرى: هو الفهم الذي يكون خاصاً بشخصٍ ما اعتماداً على الظروف الذهنية والنفسية والذوقية لدى الشخص، فيفهم من الكلام ما لا يفهمه غيره من الناس.

[١] الرضائي، محمد علي، م.س، ص ١١٣.

[٢] انظر: الخوئي، أبو القاسم (ت ١٤١٣هـ): البيان في تفسير القرآن، ص ٦٩.

[٣] انظر: عبد الرحمن، عبد الهادي، سلطة النصّ، قراءات في توظيف النصّ الديني، ص ١٩٠.

[٤] الشاهرودي، محمود، بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٢٩١.

ويقصد بالظهور النوعي بأنه: الظهور ((الذي يشترك في فهمه أبناء العرف والمحاورة الذين قَتَّ عرفيتهم))^[١]، وعُرِفَ كذلك: ((هو أن يكون ظهور الكلام ظهوراً قائماً لدى العرف العام ويفهمه نوع الناس وعامتهم على أساس القواعد العامة للغة وأساليب الخطاب))^[٢].

والفرق بين الظهورين أنَّ الحججَة تكون للظهور النوعي العام الذي يسمى الظهور الموضوعي؛ لأنَّ الظهور الذاتي الشخصي نسبيٌ قد يختلف من شخصٍ لآخر، أما الظهور النوعي فهو حقيقة ثابتة عند أهل العرف وأبناء اللغة لا يمكن إنكارها بحسب قواعد المحاجرة^[٣]، وهو ما يمكن أن يدرك وجداً، فإنَّ الظهور الذي ينسق من اللفظ إلى ذهان عددٍ أشخاصٍ مختلف طروفهم الشخصية، يدلُّ على أنَّ هذا الانسياق كان بناءً على نكتة مشتركة وليس لقرائن شخصية^[٤].

والظهور النوعي «هو الذي ينشأ عن مبررات عقلائية تعتمد الضوابط اللغوية والطرق المتبعة عند أهل المحاجرة في بيان المراد وتلقي الخطاب، وهذا النحو من الظهور هو الذي انعقدت السيرة العقلائية على ترتيب الأثر على مؤدّاه والاحتجاج به على المتكلّم، فهو الذي يكشف عن إرادة المتكلّم للمعنى المستظرّ، إذ إنَّ المستظرّ من حال المتكلّمعرفي هو اعتماد الأساليب العرفية في أداء مراداته، وهذا هو الذي يبرّر استظهار إراداته للمعنى المناسب للضوابط اللغوية والمناسبة للأساليب المتبعة»^[٥].

وكثيراً ما يحصل لبسٌ بين الظهورين وعدم تمييز بينهما، فيختلف الفهم تبعاً

[١] الشاهرودي، محمود، بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٢٩١.

[٢] الحكيم، محمد باقر (ت ١٤٢٤ هـ)، تفسير سورة الحمد، ص ٤٣.

[٣] انظر: الشاهرودي، م.س، ج ٤، ص ٢٩١.

[٤] انظر: الجواهري، حسن، القراءة الجديدة للتصوص الدينية (اهرمنيوطيقيا)، ص ١٧٧.

[٥] صنقول، محمد، المعجم الأصولي، ج ٢، ص ٢٨٦.

لذلك مما يجرّ المفسّر للتفسير بالرأي من حيث لا يشعر؛ ((لأنّ الشخص قد يتأثر بظروفه وملابساته وسخّ ثقافته أو مهنته أو غير ذلك، فيحصل في ذهنه أنسُ خصوص بمعنى مخصوص لا يفهمه العرف العامّ عن اللفظ))^[١].

وتعدّ القراءات بالمعنى الحداثوي من قبيل الظهور الشخصيّ، أما تعدّ القراءات بالمعنى الأصوليّ، فهو من قبيل الظهور النوعيّ الموضوعيّ^[٢].

٣- تعدّ الفهم: عُرّف الفهم بأنّه ((الاستنتاج العلميّ والإدراك عن شيء مسموع أو مرئيّ أو بمنزلتهم)، والعلم أعمّ منه. كما أنّ الفهم مقدمة وباعث لحصول العلم والمعرفة، وليس بعلم، فلا يقال إنّه كثير الفهم، كما يقال إنّه كثير العلم والمعرفة))^[٣].

والعلاقة بين الفهم والتأويل يمكن أن تفهم في ضوء نوعيّة القارئ للنصّ، فإذا كان القارئ عادياً ففي قراءته بعدها: الأول، بعد معرفي استكشافي يستعمل التأويل وآلية للوصول للفهم، وهنا يكون التأويل طريقاً للفهم. والثاني، بعد أيديولوجي يؤوّل الفهم بحسب القبيليات والمسبقات فيوحد، فهمه مع تأويليه ويساوي بينهما.

وإذا كان القارئ للنصّ معصوماً راسخاً في العلم، فيكشف عن التأويل بحقيقة الفهم لمراتب النص القرآني في المراتب الغيبية، وأحياناً يجعل من التأويل وسيلة وآلية إذا أراد تفهيم النص وتبيّنه، فيكون الفهم هنا أعم من التفسير والتأويل، والعلاقة بينهما علاقة عموم وخصوص مطلق، فالفهم أعم من التأويل؛ لأنّ التأويل حالة من حالات الفهم.

[١] الشاهرودي، م.س، ج٤، ص٢٩١.

[٢] انظر: العكيلي، سعيد، م.س، ص٢٢٨.

[٣] مصطفوي، حسن (ت١٤٢٦هـ)، التحقيق في كلمات القرآن، ج٩، ص١٦٣.

ونتيجة ما تقدّم، ظهر للبحث أن القراءة في المنظور التأصيلي أوسع مفهوماً من الاجتهاد والظهور والفهم، وأن هناك اختلافاً يسيراً بين هذه المصطلحات وبين مصطلح تعدد القراءات، وهذا الاختلاف في أكثر أحواله في اللفظ، وتطابق في النتيجة، فاختلاف الاجتهاد، وتعدد الظهور الشخصي، وتعدد الفهم، يتوج عنها تعدد القراءات.

وتعدّد القراءات في ضوء القراءة التأصيلية محل قبول كثير من علماء المسلمين بشرط أن تخضع القراءات لمعايير وضوابط، وهذه المعايير وإن لم تذكر بهذا العنوان صريحاً، فقد ذُكرت ضمناً، في شروط التأويل، والاجتهاد، والتفسير، ويمكن تتبعها من خلال سمات، وأسس القراءة التأصيلية، ومن أهم تلك الأسس والضوابط هي^[١]:

لا بدَّ من وجود منهج واضح تبني عليه القراءة حتّى تتحاكم في ضوئه، ويكون التفسير جارياً على وفق ذلك المنهج.

لا بدَّ من مراعاة الثابت والمتغيّر في النصّ، فيمكن أن تتعدد القراءات في المتغيّرات، ولا يمكن أن تتعدد في الثوابت.

مراعاة قصد المؤلّف: وهذا الشرط من مسلمات القراءة التأصيلية، فلا بدَّ أن تكون المحوريّة للمؤلّف وليس للمتلقي؛ لأنَّ المفسّر يبحث عن مراد المولى (تبارك وتعالى). يجب أن يكون التعامل مع النصّ على وفق أساليب المحاورة العربيّة، وعلى وفق النظام اللغويّ العام؛ لأنَّ القرآن نزل بلغة العرب، فلا بدَّ من مراعاة أساليب العربية عند البحث عن مراد الله في كلماته.

[١] أفاد الباحث في تقرير هذا الموضوع من مجموعة مراجع هي: باحث إسلامي، آراء حدايثة في الفكر الدينيّ عرض ونقد، صص ١٥٧ - ١٦٨؛ العكيلي، سعيد، م.س، صص ٢١٤ - ٢٢٨؛ الخطيب، مواهب، تعدد القراءات في فهم النص القرآني دراسة نقدية، ص ٢٨.

أن يكون المدف هو معالجة القضايا المعاصرة في ضوء البحث عن أجوبة لتلك الإشكاليّات، وذلك بمحاورة النص القرآني واستنطاقه، وليس عبر إسقاط الرأي والقبليات الفكرية على النص وتحميه ما لا يحتمل.

الجمع بين العقل والنقل، فهناك كثير من الآيات لا يمكن أن يُدركها العقل وحده، كالآيات التي تتحدّث عن العوالم الغيبية، وعن الصفات الإلهية، وعن المعاد، والثواب، والعذاب....

الإحاطة بعلوم الشريعة وعلوم اللغة، وهذه من شروط المفسّر التي يجب توفرها في كلّ من يريد أن يسبر أغوار التفسير ويستخرج درر القرآن الكريم^[١].

صحّة الاعتقاد: يرى الدكتور محمد حسين الصغير أنّ هذا الشرط: ((أمرٌ ضروريٌ تملّيه طبيعة الإيمان بأنّ القرآن هو الكتاب المنزل على نبيه المرسل دون زيادةٍ أو نقصانٍ، والنظر إليه بمنظور مقدسٍ، ليكون الباحث في مضامينه مفسّراً جاداً، تنبع عقيدته من داخل النفس الإنسانية))^[٢].

ثانيًا: المقتضي لتعدد القراءات التأصيلية:

طبيعة القرآن الكريم - كونه رسالةً عالميةً خالدةً، صالحةً لكلّ زمانٍ ومكانٍ - تقتضي تععدد القراءات، فليس القرآن الكريم نصّاً تارخياً خاصاً بزمانٍ أو مكانٍ معينين، كما يروج لذلك أصحاب نظرية تاريخية النصّ، فالقول بتعدد قراءات النصّ بالمعنى الإسلاميّ حاجةٌ ملحةٌ؛ لمواجهة المدّ العلمانيّ الذي يحاول زعزعة الثوابت بحجّة التجديد والحداثة.

فالحاجة إلى تجديد أساليب التفسير وطرقه نابعة من أنّ علاقـة النص القرآـني بالواقع عـلاقة وثـيقـة لا يمكن الانفكـاك بـينـهما، فـما هو ثـابتـ بالـوـاقـع يـكون ثـابـتاً في

[١] انظر: السيوطي، جلال الدين (ت ٩١١ هـ): الإنقاذ في علوم القرآن، ج ٢، ص ٤٦٨.

[٢] الصغير، محمد حسين، المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم، ص ٤٢.

النص القرآني، ولا يخضع لعدد القراءات، وما كان متغيراً في الواقع يكون متغيراً في النص، فالعلاقة بينهما علاقة تفاعل؛ لذا تختلف التفسيرات والأراء بحسب الزمان، فضلاً عن طبيعة القرآن الكريم للتكييف مع الزمان والمكان، فإن القرآن الكريم فيه مقتضيات متعددة تفتح المجال لعدد القراءات، نحو وجود المشابه، وقابلية مفاهيمه للجري والانطباق، وجود الرموز في بعض الآيات القرآنية، واختلاف القراءات القرآنية وغيرها....، ويحاول البحث هنا بسط القول في أهم مقتضيات تعدد قراءات النص القرآني، وهي:

١ - وجود الآيات المشابهة:

التشابه هو الغموض على مستوى المفاهيم أو على مستوى المصادر باختلاف الآراء التي فسرت معنى المشابه^[١]، وهذا الغموض ليس غموضاً استغلاقياً لدرجة امتناع معرفته كما ذهب بعضهم إلى ذلك واعتباره من الأمور التي استثار الله بعلمه^[٢]، وهذا الرأي خلاف الرأي السائد الذي يقول بإمكانية معرفة المشابه، بدلالة الآية نفسها التي نصت على إمكانية الاتباع (يتبعون ما تشابه)، وهذا الاتباع فتح احتمالية التفسير على آراء مختلفة وقراءات متعددة، وخصوصاً في آيات الصفات الخبرية التي تأسست على ضوء قراءاتها التفسيرية فرق وأراء كلامية، وخصوصاً إذا ارتبطت تلك القراءة بابتغاء الفتنة التي حذرت منها الآية المباركة، فعندئذ تكون الأهواء هي من تحكم بالقراءات التفسيرية؛ لاحتمالية الآية المشابهة لأكثر من معنى، ولانطباقها على أكثر من تصور.

وعليه إرجاع المشابهات إلى المحكمات أو الرجوع إلى الراسخين في العلم لحلّ التشابة.

[١] انظر: الحكيم، محمد باقر (ت ١٤٢٤ هـ)، علوم القرآن، صص ١٦٩-١٧١.

[٢] انظر: القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (ت ١٥٤ هـ)، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، ج ١، ص ١٥٤؛ انظر: الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت: ١٢٥٠ هـ)، فتح القدير الجامع بين الرواية والدرایة في علم التفسير، ج ١، ص ٣٠.

وعلى هذا الأساس، فإنَّ المتشابه يختلف عن تعدد القراءات بالمعنى الحدائي؛ لأنَّ تعدد القراءات عندهم تفترض صحة جميع المعاني^[١].

٢- تعدد القراءات القرآنية: في كثير من الآيات التي لها أكثر من قراءة قرآنية، يكون للقراءة أثر في تعدد المعنى الذي يستتبع تعدد في الحكم الشرعي والعقدي، وخصوصاً عند الالتزام بتواتر القراءات السبعة أو العشرة، فإنَّ ذلك يحتم تناقضاً لا يمكن حلّه في ضوء الجمع بين الآيات المختلفة إلّا بالقول بتعدد قراءات النص. أمّا على القول الذي لا يرى توادر القراءات، فإنَّ المسألة أقلّ حدةً، فيمكن الترکيز على المشتركات، وهي مادّة الكلمة، أمّا هيئتها فالاختلاف قد يكون ناشئاً من سوء الخطأ أو اشتباه الرواية، وغيرها من الأسباب التي دعت إلى تعدد القراءات القرآنية^[٢].

٣- قابلية مفاهيم القرآن للجري والانطباق: تعددت أقوال المفسّرين في معنى الجري والانطباق وملخص ما نتج عن تلك الأقوال هو أنَّ المقصود بالجري هو تعديّة سبب النزول إلى مصاديق لم تكن سبباً للنزول، أو أنها لم تكن موجودة في زمانه، بالإفادة من عموم اللفظ وعدم تحصيصه في مصداق معين^[٣].

والانطباق: يعني انطباق الآية على مصاديق لم تكن هي السبب في نزول الآية، وعدم الاقتصار على المصدق الأول الذي نزلت بسببه الآية^[٤].

ويبدو أنَّه لا فرق بين الجري والانطباق من حيث الدلالة، والاعطف بينهما عطف تفسير، إلّا أنَّ الجري يمثل النظرية والتصور، والانطباق يمثل انطباق النظرية على المصاديق^[٥].

[١] انظر: اليزيدي، م.س، ص ٤٩.

[٢] انظر: معرفة، محمد هادي، التمهيد في علوم القرآن، ج ٢، ص ٤٢-١٣.

[٣] الطباطبائي، محمد حسين، القرآن في الإسلام، ص ٥١.

[٤] انظر: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٧٢.

[٥] انظر: م.ن، ص ٤٠.

وأصل قاعدة الجري والانطباق نابعة من روايات المخصوصين، ومن تلك الروايات، ما روی عن الإمام الباقي عليه السلام أنه قال: ((ولو أنَّ الآية إذا نزلت في قوم ثم مات أولئك القوم ماتت الآية، لما بقي من القرآن شيء، ولكن القرآن يجري أوله على آخره ما دامت السماوات والأرض))^[١]، وما روی عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: ((للقرآن تأويل يجري كما يجري الليل والنهر، وكما تجري الشمس والقمر، فإذا جاء تأويل شيء منه وقع، فمنه ما قد جاء، ومنه ما يجيء))^[٢].

والنماذج التطبيقية لهذه القاعدة كثيرة منها: ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَر﴾ (سورة الكوثر: ١)، فقد اختلف المفسرون في معنى الكوثر على أقوالٍ كثيرةٍ أو صلها بعضهم إلى خمسة عشر معنى، فقد ذكر الرازمي في تفسيره أنَّ معنى الكوثر هو النهر، والخوض، والنسل، والنبوة، وكثرة العلماء، والقرآن، والإسلام، وكثرة الأتباع، والفضائل الكثيرة، ورفعه الذكر، والعلم، والخلق، والحسن، والمقام المحمود، وسورة الكوثر نفسها؛ لأنَّه على الرغم من قصرها، إلا أنها وافية بجميع منافع الدنيا والآخرة^[٣].

وكلَّ تلك المعاني ترجع إلى المعنى اللغوي للكوثر، وهو «الخير الكثير»^[٤]، وتطبيقاتها على مصداق معين من باب الجري والتطبيق، فمفهوم الخير الكبير ينطبق على تلك المعاني، فالنهر حُبُّ كثيرٌ، والإسلام حُبُّ كثيرٌ، والقرآن حُبُّ كثيرٌ، والنبي عليه السلام، حُبُّ كثيرٌ، وفاطمة الزهراء عليها السلام حُبُّ كثيرٌ....

وفي ضوء قاعدة الجري والانطباق، يمكن أن تفهم كثير من آيات القرآن بفهم يتناسب مع تطور الزمان والمكان وعالمية القرآن وخاتمية الرسالة وخلودها،

[١] العياشي، م.س، ج ١، ص ١٠.

[٢] المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار لجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ٢٣، ص ٧٩.

[٣] انظر: الرازمي، التفسير الكبير، ج ٣٢، صص ٣١٣-٣١٦.

[٤] انظر: الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج ٥، ص ٣٤٨.

وبذلك تندفع إشكالية تاريخية النص، وفي الوقت نفسه لا تحصر المفهوم العام في مصداق واحد، فما دام المفهوم عاماً ويمكن أن ينطبق على أكثر من مصداق، فإن ذلك سيفتح تطبيقات القرآن على كل زمان مع تحريف اللفظ من خصوصياته الزمانية والمكانية.

٤ - البطون القرآنية: وردت روایات كثيرة تخص نظرية البطون القرآنية نصاً أو ضمناً، وكثرة الروایات قد تجعل من مسألة البطون متواترةً تواتراً إجمالياً أو معنوياً^[١].

وهذه الروایات غير خاصة بالشيعة فقط كما يُرجح لذلك، واختلف في تفسير معنى البطون على أقوال كثيرة، بعضها تدخل في دائرة المفهوم نحو تداعي المعاني، أو الدلالات الإلزامية، أو تعدد المصادر كما في الجري والانطباق وغيرها، وذهب العرفاء إلى أنها داخلة في دائرة المصادر، فهي مجموعة معاني متراصة على شكل طبقات وجودية في كل عالم لها وجود مختلف عن الوجود الآخر سعة وضيقاً بحسب العالم الذي توجد فيه، ففي عالم الشهادة يكون المعنى أضيق من عالم الغيب وهكذا^[٢].

ويرجع السيد الطاطبائي البطون إلى التدرج في ظهور معاني الآيات: «أي ظهور معنى بدائي من الآية، ثم ظهور معنى أوسع وهكذا، وهذا جاري في كل من الآيات الكريمة بلا استثناء، وبالتأمل في هذا الموضوع يظهر معنى ما روي عن النبي ﷺ إن للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطنًا إلى سبعة أبطن». وعلى هذا للقرآن ظاهر وباطن أو ظهور وبطن، وكل المعنيين يرادان من الآيات الكريمة، إلا أنها واقعات في الطول لا في العرض، فإن إرادة الظاهر لا تنفي إرادة الباطن وإرادة الباطن لا تزاحم إرادة الظاهر»^[٣].

[١] انظر: باحث إسلامي، م.س، ١٧٥.

[٢] انظر: الأمين، إحسان، التفسير بالأثر وتطوره عند الشيعة الإمامية، ص ٢٩٣ - ٢٩٤.

[٣] الطاطبائي، محمد حسين، القرآن في الإسلام، ص ٢٨.

ويعلل صاحب الميزان استعمال القرآن الكريم طريقة الظاهر والباطن: «إن هذه الطريقة الحكيمية نتيجتها أن تثبت المعرف العالية بلغة ساذجة (بسطة) يفهمها عامة الناس، وتؤدي ظواهر الألفاظ في هذه الطريقة عملية الإلقاء بشكل محسوس أو ما يقرب منه وتبقى الحقائق المعنوية وراء ستار الظواهر، فتتجلى حسب الأفهام، ويدرك منها كلّ شخص بقدر عقله ومداركه»^[١].

وهكذا يتأكّد لدينا اختلاف التفسيرات في معنى البطون، إلّا أنها معانٍ طولية غير متعارضة فيها بينها، بل هي دوائر واحدة فوق الأخرى، وهذه الدوائر لا تلغى حجية الظاهر ولا تستغني عنه، وإنما يتكمّل بها المعنى الظاهري^[٢].

ويتحدّث صاحب الميزان ميّزناً أسباب اعتماد القرآن طريقة الظاهر والباطن، حيث إنّ هذه الطريقة الحكيمية نتيجتها أن تثبت المعرف العالية بلغة ساذجة يفهمها عامة الناس، وتؤدي ظواهر الألفاظ في هذه الطريقة.

وبهذا الفهم، فإنّ نظرية البطون تدعم فكرة تعدد القراءات التي يكون الاختلاف فيها بين البطون في السطح والعمق لا في القراءات المتباينة، سواء أكان التبّاين كلياً أم جزئياً.

٥- الرمز في النص القرآني: الرمز في اللغة يعني الإشارة والإيماء^[٣]، وفي الاصطلاح الأدبي: تفاعل بين شيئين وإحداث علاقة بينهما، وذلك بجعل أحدهما إشارة لشيء محذوف، فيكون أحدهما ظاهراً والآخر خفياً^[٤]، والرمز في النص الأدبي ((يُعمل على جعل نشاط الكلمات غير اعتيادي في نسيج اللغة الروائية، فيأتي المعنى مُضعّفاً، ومُكثّفاً، ومشحوناً بالدلّالات

[١] الطباطبائي، محمد حسين، القرآن في الإسلام، م.س، ص ٣٢.

[٢] انظر: باحث إسلامي، م.س، ص ١٩٥ - ١٩٦.

[٣] انظر: الفراهيدى، م.س، ج ٧، ص ٣٦٦.

[٤] انظر: متلف، أسمية، اشتغال الرمز الديني ضمن إسلامية المعرفة «رواية بياض اليقين لعميش عبد القادر نموذجاً»، ص ٦١.

المتارضة إلى أقصى حدّ ضمن هذا المركب الفنّي؛ نتيجة لهذا النشاط اللغوي الرمزي^[١]).

وفي الاستعمال القرائي يتجلّى الرمز مع وجود الآيات المشابهة، على الرأي الذي يرى أنّ المشابه مما استأثر الله بعلمه، ويزيد كذلك في ضوء البطون القرائية، والأحرف المقطعة، وبعض الكنایات، والاستعارات، والمثل، والتشبّيه.....

فالقرآن الكريم – على ما يرى السيد الطباطبائي^(ت ٤٠ هـ) – مثل للحقيقة الإلهية في المراتب الوجودية المختلفة، لتحقّق الهدایة في جميع المستويات، إذ يقول: ((أنّ البيانات اللفظية القرائية أمثال للمعارف الحقة الإلهية؛ لأنّ البيان نزل في هذه الآيات إلى سطح الأفهام العامة التي لا تدرك إلّا الحسّيات ولا تناول المعانى الكلية إلّا في قالب الجسمانيّات))^[٢].

وقد استعمل القرآن الكريم الرمز في موقع خاصة يتطلّبها السياق والوظيفة القرائية، ولم يُكثر من استعمال الرمز حتّى ينسجم النص مع مُسلّمة البيان القرائي (هدى وبيان ونور مبين)، وليس كما يصور بعضهم أنّ النصوص الدينية نصوص ذات طابع رمزي، يقول شبيستري: ((وفي علم الدين المعاصر لغة الدين لغة رمزية، ومعرفة كلّ دين عبارة عن مجموعة من الظواهر الرمزية اللسانية واللغوية، والإسلام بما أنه قراءة فسيفید بالدرجة الأولى من بحوث الهرمنيوطيقا... وعلى أساس هذا العلم تفسر وتُفهم النصوص الدينية بأتمّها قضايا رمزية))^[٣].

فمن استعمالات القرآن الكريم للرمز في مواضع يتطلّبها السياق وفق الأساليب العربيّة في التعبير، قوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُ الدِّينَ أَمْنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾

[١] انظر: متلف، أسيّة، اشتغال الرمز الديني ضمن إسلاميّة المعرفة «رواية بياض اليقين لعميش عبد القادر نموذجاً»، ص ٨١.

[٢] الطباطبائي، تفسير الميزان، م.س، ج ٣، ص ٦٢.

[٣] شبيستري، نقد القراءة الرسمية للدين، م.س، ص ٣٦٨.

(البقرة، ٢٥٧)، فالنور رمز للإيهان، والظلمات رمز للكفر، ويفهم ذلك في ضوء السياق الذي ورد فيه النصّ، ويتبين كذلك في ضوء نصوص أخرى، قال تعالى: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثُلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ (الأنعام، ١٢٢)، فالحياة رمز للهدایة، والموت رمز للضلال، فمن يهتدي يجعل له نوراً وهذه من أساليب الاستعارة في البلاغة العربية^[١].

واستعمل الرمز من خلال الكناية عن الأمور الغيبية بها هو محسوس، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح، ١٠)، وقال تعالى: ﴿وَالسَّيَّارَاتُ مَطْوِيَّاتٍ بِيمِينِهِ﴾ (الزمر، ٦٧)، فكنت باليد الجارحة عن القدرة والسيطرة، والدليل على أن المقصود بالكلام الكناية لا الحقيقة، مسلمة تنزعه تعالى عن الجسمية^[٢].

واستعمال الرمز في النص القرآني وظيفي في سياق الوظيفة القرآنية الأهم، وهي هداية الناس، فالقرآن مثل لتلك الحقيقة الغيبية، فاستعمل أدوات اللغة في إيصال المعنى للمخاطب، فضاقت اللغة بتلك الحقيقة، وخصوصاً في المعاني الغيبية فاستعمل المجاز والكناية لتمثيل تلك الحقيقة^[٣].

كما أن طبيعة القرآن الكريم تقتضي أن لا تكون ألفاظه مستهجنة فكنت عنها بما ينسجم مع أدب القرآن، فتمة ظروف موضوعية عمقت الحاجة إلى وجود الرمزية في القرآن الكريم، ومن تلك الظروف تربوية القرآن ومقصدية الهدایة، قال تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِتْتُمْ﴾ (البقرة، ٢٢٣)، قيل الحرث كناية عن النكاح على وجه التشبیه^[٤]، وقال تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ

[١] انظر: الحسيني، جعفر باقر، أساليب البيان في القرآن، ص ٥٢٤.

[٢] انظر: الحسيني، جعفر باقر: أساليب البيان في القرآن، ط ٢، قم المقدسة، مؤسسة بوستان كتاب، ١٤٣٢ هـ - ١٣٩٠ ش، ص ٦٤٨.

[٣] انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان، ج ٣، ص ٦٢.

[٤] انظر: الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٢٢٣.

الرَّفُثُ إِلَى نِسَائِكُمْ》 (البقرة، ١٨٧)، الرفت كنایة عن الجماع وكلّ ما يتبعه^[١].

وما تقدم يظهر أنّ ثمة اختلافاً بين استعمال الرمز في النصوص الأدبية وبين استعماله في النصوص القرآنية، ففي الأوّل يكون الرمز استغلاقياً أحياناً، ولا توجد قرينة بينه وبين المعنى الموضوع له، فتتعدد الأقوال بحسب ما يراه المتكلّمي، بينما في النص القرآني يكون الرمز جارياً وفق أساليب اللسان العربيّ ومحققاً هدف الهدایة المستمرة من خلال التمثيل بصور حسيّة ومعنوّية للتعبير عن الحقيقة القرآنية، وكما أنّ بعض الرموز جاءت مراعاةً لظروفٍ يقتضيها النصّ نحو التأدب، والتلطّف في التعبير، من خلال استعمال المجاز والكنية.

ثالثاً: الموقف من مفهوم القراءات المتعدّدة في ضوء القراءة التأصيلية -عرض ودراسة-

من الحقائق التي لا يمكن إنكارها، وجود آراءٍ وتفسيراتٍ متعدّدةٍ للنصوص الدينية، وهذا التعدد في الفهم غير منحصر في التفسير، بل موجود على مستوى الفقه والعقيدة، وهذه الاختلافات في الفهم من الشواهد الحية على تعدد القراءات^[٢].

ومن الدواعي لتعدد قراءات النص الواحد، اختلاف الأدوات المستعملة، واختلاف مستويات الفهم، وقابلية النص لاحتماله أكثر من معنى.

وتعدّد القراءات من الأمور المهمّة في تطوير الفهم وتتجديده انسجاماً مع صلاحية القرآن لكل زمانٍ ومكانٍ، وخاتمية الرسالة، بشرط أن تكون تلك القراءات خاضعة لمجموعةٍ من المعايير والضوابط التي تحفظ للقرآن قدسيّته، وتحاول استجلاء مقصد المتكلّم لا مقصد المتكلّمي.

[١] ينظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج ٥، ص ١٥.

[٢] انظر: باحث إسلامي، م.س، ص ١٥٥.

وموقف علماء الإسلام ومفكريه من تعدد القراءات يَتَّخِذُ اتجاهات ثلاثة:

الاتجاه الأول: الذين يقبلون بـتعدد القراءات مطلقاً بدون قيد أو شرط، ويُمثل هذا الاتجاه أكثر الحداثيين.

الاتجاه الثاني: الذين يرفضون تعدد القراءات مطلقاً، ويُمثل هذا الاتجاه السلفية والأخبارية، واستند بعض علماء الأخبارية^[١] إلى أسس في ذلك، منها:
الأول: عدم حجية ظواهر القرآن الكريم.

الثاني: صحة جميع أحاديث كتب الحديث الأربعة من دون الحاجة إلى دراسة سندها ومتتها.

الثالث: انحصر مصادر المعرفة بنص القرآن الكريم وروايات المعصومين.
وترتب على ذلك نتائج عَدَّة، أهمها:

انحصر تفسير القرآن الكريم بالآئمة^{عليهم السلام}، وعدم جواز تفسيره من قبل غيرهم، ومن أعلام هذا الاتجاه محمد أمين الاسترابادي (ت: ١٠٢٣ هـ) الذي قال: «لا سبيل لنا فيما لا نعلمه من الأحكام الشرعية النظرية أصلية كانت أو فرعية إلا السماع من الصادقين^{عليهم السلام}، وأنه لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله ولا من ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم أحواهها من جهة أهل الذكر^{عليهم السلام} بل يجب التوقف والاحتياط فيها»^[٢].

[١] الأخبارية، وهي جماعة من الإمامية، وهم على اتجاهين: الاتجاه المتشدد الذين قصرروا مصادر التشريع على موارد النصوص ومضامين الآثار الواردة عن المعصومين^{عليهم السلام}. والاتجاه المرن: اعتمد بالدرجة الأساس على الروايات، فالروايات عندهم مقدمة على بقية المصادر المعرفية.

وقول الباحث (بعض الأخبارية) مقصود؛ لأن ليس جميع الأخبارية يذهبون لذلك، ومن ذهب له يمثل الاتجاه المتشدد. انظر: محسن الغراوي، محمد عبد الحسين، مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخياريين، ص ٥٦.

[٢] الاسترابادي، محمد أمين، الفوائد المدنية، ص ١٠٤.

محاولة حلّ التعارض بين الأحاديث في المسألة الواحدة من خلال القول بنسخ أحدّها، أو كون أحدّها صدر في حال تقىّة، أو غيرها من التوجيهات الأخرى من دون مناقشة صحة صدورها من المقصوم.

الجمود على فهم محدّد وعدم السماح لقراءات تتناسب مع صلاحية الشريعة الإسلامية لكُل زمان ومكان.

عدم وجود تفسير متكامل للقرآن الكريم لقلة الروايات التفسيرية التي وصلت إلينا، فالروايات التي بين أيدينا لا تغطي تفسير جميع الآيات القرآنية^[١]، فضلاً عن ضعف كثير من تلك الروايات، وبعضها روايات موضوعة^[٢]، كما أن دلالة كثير من الروايات لا تعطي فهماً كليًّا للآية، فقد تكون بعض الروايات في مقام بيان المعنى الباطني، أو بيان مصداق من مصاديق الآية، أو مصادقها الأتم، وأكثر الروايات من هذا القبيل^[٣].

عد كل تفسير بغير الروايات من قبيل التفسير بالرأي المنهي عنه، وانحصر الدليل في المسائل غير الضرورية للدين بأحاديث المقصومين^[٤].

الاتجاه الثالث: الذين يقبلون بتنوع القراءات بقيود وشروط، ويُمثل هذا الاتجاه أكثر أصحاب النزعة التأصيلية من الإمامية وبعض مفكري مدرسة الجمهور. (فالقرآن حمال ذو وجوه) كما جاء في وصيّة الإمام علي عليه السلام لابن عباس.

الاتجاهان الأول والثاني واضحان، وقد تمت الإشارة إليهما سابقاً وسيقتصر البحث على عرض أقوال بعض العلماء الذين مثلوا الاتجاه الثالث، وهذا الاتجاه

[١] انظر: رضائي، محمد علي، منطق تفسير القرآن (أصول وقواعد التفسير)، ص ٥٩.

[٢] انظر: جولد تسبيهر، إنجنت، مذاهب التفسير الإسلامي، ج ٢، ص ١٤.

[٣] انظر: مهريزي، مهدى، الروايات التفسيرية في المصادر الشيعية المنهجية والحججية، ص ٢٩.

[٤] انظر: مهدى، عبد النبي، المنهج الصحيح في تفسير القرآن، صص ٤٦-٢٩.

على قسمين:

القسم الأول - المؤيدون لعدد القراءات فكراً ومصطلحاً: يرى بعض العلماء إمكانية قبول تعدد القراءات مع خصوصيتها لشروط وضوابط القراءة التأصيلية، فتعدد القراءات - في بعده المعرفي - يحمل في طياته كثيراً من الإيجابيات الفكرية؛ لأنّه يثير جانب الاحتمال في تمثيل الفكرة في عميقها التفسيري على أساس تنوع الاستظهار للأية وتعدد مستويات الفهم^[١].

فبعدما انتشرت مقوله تعدد القراءات للنصّ الواحد، وهو ما يسمى عند الغربيين بـ(اهرمونطيقيا) أي فهم النصوص الدينية، وانتقال تلك النظرية للساحة الإسلامية وإعمالها في التفسير بما يناسب طبيعة القرآن الكريم؛ إذ إنَّ النصّ الواحد له أعمق وطبقات متراة وبالإمكان الغور والوصول إلى الحقيقة في النصّ القرآني، بيد أنَّ درجة الوصول تختلف باختلاف قدرات البشر.

ويذهب بعض العلماء إلى ما هو أبعد من إمكانية تعدد القراءات فحسب، بل يرى ضرورتها ولزوم عدّها من المعجزات العلمية لأهل البيت عليهم السلام الذين نظروا لذلك التعدد قدّيماً في ضوء التأويل والبطون وغيرها، «وعليه أصبح من الواضح لدى المثقفين من إخواننا أهل السنة هذه الأمور التي هي أساس منهج مدرسة أهل البيت عليهم السلام التي هي مهد الحضارة والعلم والتحليل والتدقيق والعمق بحقّ، بعد أن راجت - بعضهم روج لها ثم انخدع بها - في الغرب فلسفة الألسنيات التي هي موجودة لدينا قبل أن تترعرع عندهم، قبل العقود الأخيرة من القرن العشرين الميلادي، إذ لا تجد مدرسةً تحتفي وتهتم بباحث الألفاظ في قراءة متن النصّ اللغظي، أي أسس وأصول الفقه والفهم مثلما هو موجود في مدرسة أهل البيت عليهم السلام»^[٢].

[١] انظر: العسكري، ساجد صباح، أثر المنظومة المعرفية لعلوم القرآن في تعدد قراءات النصّ القرآني، ص ٨٣.

[٢] السندي، محمد، تفسير أمومية الولاية والمحكمات للقرآن الكريم، ص ٣٣٥.

وهذا التعدّد ليس تعدّداً منفلتاً، بل يكون خاصّاً لمجموعة من الشروط والضوابط، ففي موضع آخر يشترط الشيخ السندي شرطاً للقبول بالتعدّد، فيقول: ((قبول هذا التعدّد لا يفرض علينا المذهب السفسطيّ وأن نشكّ بما قد توصلنا إليه من حقائق على أساس علميّة وعلقليّة، ولا يغلق باب الاحتكام إلى الموازين الثابتة بين قراءتنا وقبول القراءات الأخرى))^[١].

فتعدّد القراءات وإن كان يفتح باب التأويل والدلالات الخفيّة، إلا أنه يُشترط أن يكون ذلك وفق قواعد وموازين منضبطة، حتى لا يُحرّك المعنى بعيداً عن دلالته الوضعيّة، ومن ثم يكون بعيداً عن المقصود الإلهيّ، ويكون عبارة عن إسقاطات المتلقي على النصّ^[٢]، وهذا هو الحال في القراءات الحداثيّة؛ لذا فرق العلماء بين القراءة التأصيليّة والقراءة الحداثيّة، ولم يرفض كثير من العلماء القراءة المعاصرة التأصيليّة، وعدّوا تعدّد القراءات من قبيل التأويل والبطون القرآنيّة على بعض تفسيراتها، ومن قبيل استظهار المعنى ظهوراً نوعياً على وفق مراتب طوليّة غير متعارضة^[٣].

وَوَضَعَ الْعُلَمَاءُ مَجْمُوعَةً مِنَ الشُّرُوطِ لِقَبْوِلِ فَكْرَةِ تَعْدُّدِ قَرَاءَتِ النَّصِّ لِيَغْلُقُوا بَابَ أَمَامِ التَّفْسِيرِ بِالرَّأْيِ وَالإِسْقَاطِاتِ الْقَبْلِيَّةِ، وَمِنْ أَهْمَّ تِلْكَ الشُّرُوطِ^[٤]:

- أن يكون لكل قراءة دليل نقلي أو عقلي، أو غير ذلك.

- أن لا تُعتبر جميع القراءات صحيحة إذا كانت متعارضة فيها بينها، فهذا الأمر يقودنا لمسألة التصويب، وهذا واضح البطلان؛ لتناقضه مع بديهيّات العقل والنقل.

- أن لا تكون القراءة مخالفة لضرورة من ضروريات الدين.

القسم الثاني - المؤيّدون لفكرة تعدّد القراءات دون المصطلح: رفض بعض

[١] السندي، محمد، الحداثة العولمة الإرهاب في ميزان النهضة الحسينية، ص ٧٩.

[٢] انظر: محمد، السندي، تفسير أمومة الولاية والمحكمات للقرآن الكريم، ص ٢٩٥.

[٣] انظر: م.ن، ص ٣٧٧.

[٤] انظر: الخباز، منير، النصّ وتعدّد القراءات.

العلماء القول بتعُّد القراءات، ولا يعني ذلك أنَّهم رفضوا جميع القراءات المعاصرة، بل رفضوا القراءات الحداثيَّة التي تفترض التعُّد العرضي في فهم النصُّ الواحد، بحيث تكون بعض القراءات متعارضة مع بعض، ومع ذلك يقبلونها جمِيعاً، ومن الرافضين لتعُّد القراءات بالمعنى الأخير الشيخ محمد تقى مصباح اليزدي، إذ يقول: ((إِنْ تَعَدَ قِرَاءَةَ النَّصوصِ، لَا سِيَّما النَّصوصُ الْدِينِيَّةُ، عِبَارَةٌ عَنِ الْقِبُولِ بَعْدَ مَعَانٍ يُسْتَحْيِلُ الْجَمْعُ بَيْنَهَا لِنَصٍّ وَاحِدٍ))^[١].

ورفضهم لتعُّد القراءات هو رفضُ المصطلح، فلم يرفضوا فكرة تعُّد القراءات، وسبب رفضهم للاصطلاح؛ هو ما يكتنزه من إيحاءات غربيَّة تدعو إلى التحرُّر من القيود المنهجيَّة التي تفرض على المفسِّر، يقول الشيخ محمد علي التسخيري: ((إِنَّا نَرَى أَنَّ نَقْلَ مَصْطَلْحِ الْقِرَاءَاتِ إِلَى ثَقَافَتِنَا أَمْرٌ خَطِيرٌ يُجَبِّبُ أَنْ نَحْذِرَهُ لِأَنَّهُ يَحْمِلُ مَعَهُ اشْرَاطَاتِ خَطِيرَةً وَلَوَازِمَ سَلْبِيَّةً يَرْفَضُهَا فَكُرَنَا السُّلْفِيُّ وَالدِّينِيُّ عُمُومًا، فَضْلًا عَنِ أَنَّ نَمْلَكَ مَصْطَلْحًا مُحدَّدًا وَاضْχَعُ الْمَعَالِمُ هُوَ «الاجتِهاد» وَ«وَجْهَاتُ النَّظَرِ»، فَلَا حَاجَةٌ إِلَى أَيِّ مَصْطَلْحٍ غَرِيبٍ خَطِيرٍ))^[٢].

إِذَا، فالخلاف عنده لفظيٌّ ولا مشاحة في الاصطلاح، ومصطلح تعُّد القراءات شبيه بكثير من الاصطلاحات التي رفضت في بداية الأمر ولم يعمل بها إلا بعد اتضاح فكرتها وزوال الحمولات الإيحائيَّة بالمعنى الأخرى، فمصطلح الاجتِهاد مثلاً، رُفض في البداية وكُفُرٌ من يقول به^[٣]، ثم أصبح مصطلحاً متداولاً ولا إشكال فيه بعد أن اتَّضح المقصود منه.

[١] اليزدي، م. س، ص ١٢.

[٢] التسخيري، محمد علي، نظرية القراءات والاجتِهاد الإسلامي، ص ١٦٦.

[٣] انظر: الصدر، محمد باقر، المعلم الجديدة للأصول، ص ٢٣-٢٤.

الخاتمة:

وفي ختام البحث لا بدّ من عرض أهمّ النتائج، وهي كما يلي:

إنّ المصطلح تعدّد القراءات في ضوء القراءة التأصيلية: تعدّد الفهم والتفسير للنص الواحد، وفق مراتب طولية غير متعارضة، كأن يكون للمفهوم الواحد أكثر من مصداقٍ قابل للانطباق على ذلك المفهوم، وهناك مقتضيات كثيرة لعدّ القراءة.

إنّ العلاقة بين القراءة المعاصرة والقراءة الحداثية علاقة عموم وخصوص مطلق، فالعلاقة المعاصرة أعمّ من أن تكون تأصيلية أو منفلته، فالقراءات المعاصرة إذا خضعت للشروط والضوابط التي تنسجم مع روح الإسلام وثوابته تكون تأصيلية، وإذا كانت القراءة غير خاضعة للشروط والضوابط فتكون منفلته كقراءة بعض الحداثويّين.

إن القراءات المعاصرة ليست مرفوضة، ولكن القراءات المرفوضة هي القراءات المرتبطة بفلسفة الحداثة التي تقوم على إسقاطات الفلسفات الغربية على النص القرآني، وبذلك تكون القراءة التأصيلية وسطاً بين طرفي النقاش، بين القراءة التقليديّة التي يقودها التيار السلفي الذي لا يقبل بأي تجديد في أدوات الفهم، وبين القراءة الحداثية التي يقودها التيار الحداثي المنفلت والذي ينسف كلّ قديم.

إن علماء الإسلام ومفكّريه انقسموا على فريقين في موقفهم من نظرية تعدّد القراءات، فبعضهم أيدها وعدّها من ضروريّات التجديد في التفسير بوصفها أحد أشكال الاجتهاد التفسيري، بينما رفض بعضهم التعدد بالمعنى الحداثي ولم يرفضوا التعدد بالمعنى الأصولي، وكان لهم موقف في التعامل مع المصطلح لما يكتنزه من إيحاءات تدعو للتحرّر من القيود المنهجية، ولكن لا يشكل هذا الرفض رفضاً لفكرة التعدد، وإنما هو اختلاف في المفهوم ولا مشاحة في الاصطلاح.

قائمة المصادر والمراجع

١. أبو زيد، نصر حامد (٢٠١٠م)، الخطاب الديني رؤية نقدية، ط١، بيروت، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢م.
٢. أبو زيد، نصر حامد (ت٢٠١٠م)، نقد الخطاب الديني، ط٣، المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٧م.
٣. آركون، محمد (ت٢٠١٠م)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط١، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠١م.
٤. الأسترابادي، محمد أمين (ت: ١٠٣٣هـ)، الفوائد المدنية، تحقيق: رحمة الله الرحمني الأراكي، ط١، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٢٤هـ.
٥. الأمين، إحسان، التفسير بالتأثر وتطوره عند الشيعة الإمامية، ط٢، بيروت - لبنان، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
٦. البيضاني، قاسم، نقد القراءات الحداثية القرآنية عند آركون مع التأكيد على الفرق بين القرآن الشفهي والتدويني، أطروحة دكتوراه، جامعة المصطفى العالمية - قم المشرفة، ٢٠١٣م.
٧. التسخيري، محمد علي، نظرية القراءات والاجتهاد الإسلامي، بحث منشور في مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، العدد ١٠، السنة الخامسة، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
٨. التميمي، عمار، التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة في قراءة النص القرآني، (د.ط)، (د.ت).
٩. الجواهري، حسن، القراءة الجديدة للنصوص الدينية (اهرمنيوطيقيا)، بحث منشور في مجلة فقه أهل البيت، العدد: ٤١، ٤٤، السنة الحادية عشرة، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
١٠. الحسيني، جعفر باقر، أساليب البيان في القرآن، ط٢، قم المقدسة، مؤسسة بوستان كتاب، ١٤٣٢هـ - ١٣٩٠ش.
١١. الحكيم، محمد باقر (ت١٤٢٤هـ)، تفسير سورة الحمد، ط١، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٠هـ.
١٢. الحكيم، محمد باقر (ت١٤٢٤هـ)، علوم القرآن، ط٩، قم المقدسة، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٣٣هـ.
١٣. الخطيب، مواهب، تعدد القراءات في فهم النص القرآني دراسة نقدية، رسالة ماجستير، مؤسسة آموزش عالي بنت الهوى (رض)، جامعة المصطفى العالمية، ١٣٩٣ش.

١٤. الخوئي، أبو القاسم (ت ١٤١٣هـ)، *البيان في تفسير القرآن*، ط ٣٠، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي (قدس)، ١٤٢٤هـ - م ٢٠٠٣.
١٥. الرضائي، محمد علي، *دروس في المنهج والاتجاهات التفسيرية*، ط ١، منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ١٤٢٦هـ.
١٦. السلطاني، سلمان كريدي، *فهم النص القرآني في ضوء جدلية القراء مع النص*، حكيم بحث منشور في مجلة كلية الشيخ الطوسي الجامعية، العدد ١، السنة الأولى، ٢٠١٦م.
١٧. السندي، محمد، *تفسير أمومية الولاية والمحكمات للقرآن الكريم*، ط ١، طهران - إيران، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، ١٤٣٤هـ.
١٨. السيوطي، جلال الدين (ت ٩١١هـ)، *الإتقان في علوم القرآن*، تحقيق: سعيد المنذوب، ط ١، لبنان، دار الفكر، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦.
١٩. الشاهرودي، محمود، بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر، ط ٣، مؤسسة دائرة المعارف للفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت، ١٤٢٦هـ - م ٢٠٠٥.
٢٠. الشرفي، عبد المجيد، *تحديث الفكر الإسلامي*، دار المدار الإسلامي، ط ١، بيروت، ٢٠٠٩م.
٢١. الشرفي، عبد المجيد، في قراءة النص الديني، ط ٢، الدار التونسية للنشر.
٢٢. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت: ١٢٥٠هـ)، *فتح القدير الجامع بين الرواية والدررية في علم التفسير*، عالم الكتب، (د.ط)، (د.ت).
٢٣. الصدر، محمد باقر (ت ١٤٠٠هـ)، *المعالم الجديدة للأصول*، ط ٢، طهران، مكتبة النجاح، ١٣٩٥هـ - م ١٩٧٥.
٢٤. الصغير، محمد حسين، *المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم*، ط ١، بيروت - لبنان، دار المؤرخ العربي، ١٤٢٠هـ - م ٢٠٠٠.
٢٥. الصفار، فاضل، *الاجتهاد والتقليد*، (د.ط)، كربلاء - العراق، مكتبة العالّامة ابن فهد الحلي، ١٤٣٣هـ - م ٢٠١٢.
٢٦. الطالبي، محمد، عيال الله، *أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين*، (د.ط)، تونس، دار سراس للنشر، ١٩٩٢م.
٢٧. الطباطبائي، محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، *الميزان في تفسير القرآن*، (د. ط)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة، (د. ت).
٢٨. الطباطبائي، محمد حسين (ت ١٤١٢هـ)، *القرآن في الإسلام*، تعریب: أحمد الحسيني، (د.ت)، (د.ط).

٢٩. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن (ت ٤٦٠ هـ)، *البيان في تفسير القرآن*، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصیر العاملی، ط١، ١٤٠٩ هـ.
٣٠. الطیار، مساعد بن سلمان بن ناصر، *التفسیر اللغوي للقرآن الكريم*، (د.ط)، دار ابن الجوزي، (د.ت).
٣١. العمري، مرزوق، *إشکالية تاريخية النص الديني*، ط١، الرباط، دار الأمان، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م.
٣٢. العیاشی، محمد بن مسعود (ت ٣٢٠ هـ)، *تفسير العیاشی*، تحقيق: الحاج السيد هاشم الرسوی الملحتی، (د.ط)، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، (د.ت).
٣٣. الفخر الرازی، محمد بن عمر بن الحسن (ت ٦٠ هـ)، *التفسیر الكبير*، تحقيق: دار التراث العربي، ط٣، بيروت، ١٤٢٠ هـ.
٣٤. الفراهیدی، أبو عبد الرحمن الخلیل بن أبیه (ت ١٧٥ هـ)، *كتاب العین*، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومی، والدكتور إبراهيم السامرائي، ط٢، قم، مؤسسة دار الهجرة، ١٤٠٩ هـ.
٣٥. القرطبی، أبو عبد الله محمد بن أبیه الأنصاری (ت ٦٧١ هـ)، *الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبی)*، تحقيق وتصحيح: أبیه عبد العلیم البردونی، (د.ط)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت).
٣٦. الكربابادي، علي أبیه، قراءة في تعدد القراءات، مناقشة لمبادئ التعددية في كلمات الدكتور عبد الكريم سروش، ط١، بيروت، دار الصفوّة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م.
٣٧. المجلبي، محمد باقر (ت ١١١ هـ)، *بحار الأنوار لجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، ط٢، بيروت - لبنان، مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣ م.
٣٨. الناصري، فاطمة الزهراء، القراءة الحداثة للنص القرآني، دراسة نظرية حول المفهوم والنشأة والسمات والأهداف، بحث ألقى في الندوة الدولية حول الحداثة المويّة والثقافة، في أبريل ٢٠١١ م، في جامعة محمد الأول، المملكة المغربية.
٣٩. التیهوم، الصادق (ت ١٩٩٤ م)، *الإسلام في الأسر*، ط٣، دمشق، رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٥ م.
٤٠. اليزدي، محمد تقی مصباح، تعدد القراءات، ترجمة ماجد الخاقاني، (د.ط)، التحف الأشرف، مؤسسة مسلم بن عقيل العلبی، (د.ت).
٤١. باحث إسلامي، آراء حديثة في الفكر الديني عرض ونقد، ط١، بيروت - لبنان، مؤسسة أم القرى للتحقيق، ١٤٣ هـ - ٢٠٠٩ م.
٤٢. بیطار، زهیر، *حوارات حول فهم النص*، ط١، بيروت، دار الهادی للطباعة والنشر

٤٣. جاك بيرك(ت ١٩٩٥م)، إعادة قراءة القرآن، ترجمة: وائل غالى شكري، تقديم: أحمد صبحي منصور، (د.ط)، النديم للصحافة والنشر، (د.ت).
٤٤. جولد تسيهر، إجنسٍت (ت: ١٣٤٠هـ)، مذاهب التفسير الإسلاميّ، ترجمة وتحقيق: عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المتنبي ببغداد، (د.ط)، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.
٤٥. حرب، علي، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ط ١، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥م.
٤٦. حنفي، حسن، في الثقافة السياسية، ط ١، دمشق، دار علاء الدين، ١٩٩٨م.
٤٧. حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، (د.ط)، مصر، مكتبة مدبولي، (د.ت).
٤٨. سعيد العكيلي، مقولات الحداثة قراءة في الجذور ومناقشة في التأثير، ط ١، جمعية العرفان للثقافة الإسلامية، ٢٠١٤م.
٤٩. شبستري، مجتهد، نقد القراءة الرسمية للدين، تحقيق: أحمد القبانجي، ط ١، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١٣م.
٥٠. شبستري، محمد مجتهد، قراءة بشرية للدين، ترجمة: أحمد القبانجي، (د.ط)، النجف الأشرف، دار الفكر الجديد، ٢٠٠٧م.
٥١. عامر، عطية، قراءة جديدة للقرآن، ط ١، سوسة - تونس، دار المعارف للمطبوعات والنشر، ١٩٩٩م.
٥٢. عبد الرحمن، طه، روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، ط ١، الدار البيضاء - المغرب، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م.
٥٣. عبد الرحمن، عبد الهادي، سلطة النص، قراءات في توظيف النص الديني، ط ١، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي - ١٩٩٨م.
٥٤. عبد الله، حسان محمود، قراءة دينية في قضايا معاصرة، ط ١، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
٥٥. عزام، محمد، التلقي والتأويل (بيان سلطة القارئ في الأدب)، ط ١، دمشق، دار الينابيع، ٢٠٠٧م.
٥٦. متلف، أسمية، اشتغال الرمز الديني ضمن إسلامية المعرفة «رواية بياض اليقين لعميش عبد القادر نموذجاً»، رسالة ماجستير، كلية الآداب واللغات، جامعة حسيبة بن بوعلي - الشلف - الجزائر، ٢٠٠٧م.

٥٧. محسن الغراوي، محمد عبد الحسين، مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين، ط١، بيروت - لبنان، دار المادي، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
٥٨. مصطفوي، حسن (ت ١٤٢٦ هـ)، التحقيق في كلمات القرآن، ط١، طهران، مركز نشر آثار العلّامة المصطفوي، ١٣٨٥ ش.
٥٩. معرفة، محمد هادي (ت ١٤٢٧ هـ)، التمهيد في علوم القرآن، ط٢، قم المقدّسة، منشورات ذوي القربى، ٢٠٠٩ م.
٦٠. مهدي، عبد النبي، المنهج الصحيح في تفسير القرآن، ط٢:، ط٢، طهران، مركز منير للنشر، ١٤٣٥ هـ - ١٣٩٣ ش.
٦١. مهريزي، مهدي، الروايات التفسيرية في المصادر الشيعية المنهجية والحجّية، بحث منشور في مجلة نصوص معاصرة، السنة الثانية عشرة، العدد ٤٨، خريف ١٤٣٩ هـ - ٢٠١٧ م.
٦٢. موسوعة لالاند، تعريب: خليل أحمد خليل، ط٢، بيروت، باريس، منشورات عويدات، ٢٠٠١ م.
٦٣. هجر، حميد قاسم، دار تحليل الخطاب التفسيري عند المحدثين، ط١، الناصرية - العراق، أوّما، ١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م.

موقع النص القرآني في استنباط مسائل العلوم الإسلامية

الشيخ إياد الغدير^[١]

المقدمة:

إن كان هناك أمر متفق عليه بين عامّة المسلمين، فهو أنّ القرآن الكريم أول مصادر التشريع في الإسلام وأهمّها على الإطلاق، وكان ولا يزال منبعاً للمفسّرين من المكنونات العلوية، وكلّما تقدّم الزمان وتوسّعت العلوم بخصوصاتها المتشعبة في أبعاد الكون والحياة، وفي مسيرة التكامل الفكريّ والحضاريّ، ويبقى أفق التفسير متداً لا تستوعبه القرون المعدودة ولا تحصره القدرات الإنسانية المحدودة؛ لأنَّ كلام الله المطلق في وجوده وعلمه، غير أنَّ هذه المكنونات القدسية والفيوض الإلهيّة لا يتأتى فهمها واستخراجها والتعمّق فيها إلّا من خلال مناهج و المعارف وضوابط وقواعد لشتي العلوم المأخوذة من القرآن الكريم، وهو أمر دفع الكثير من علماء المسلمين إلى دراسة القرآن وتفسيره واستنباط المعارف منه، إلّا أنَّ الهجران له وعدم إحلاله محلَّ اللائق -سواء في التفسير وفهمه عموماً، أو في عملية استنباط الأحكام أو العقائد أو الأخلاق- كان محطة انتقاد من كثير من علماء الإسلام من الشيعة والسنّة على السواء.

[١] باحث وأستاذ بجامعة المصطفى العالمية - سوريا.

وفي بحثنا هنا محاولة لتسليط الضوء على موقعية النص القرآني في استنباط مسائل مختلف العلوم الإسلامية؛ حيث توزّع البحث على مطلبين: عالج الأول موقعية القرآن الكريم وحجّيته ومنطق فهمه، مشيراً إلى جوانب من النظريات التفسيرية وأراء المفسّرين في نقد المناهج وتأسيسها. وأما الثاني، فقد تعرض إلى مناهج الاستنباط في كلّ من العقيدة والفقه والأخلاق، وحاول أن يعرض لبعض النماذج الاستنباطية سواء أكانت واردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام في سياق تعليم أصحابهم وأتباعهم أصول الاستنباط من القرآن الكريم، أم تلك التي اجتهد فيها مفسّرون وفقهاء وعلماء.

المطلب الأول: موقعية القرآن الكريم في العلوم الإسلامية

لا شك في توقف المرجعية المعرفية للقرآن الكريم -بمختلف مستوياتها- على الفراغ من إثبات عدم كونه محرفاً، فما المراد من التحريف؟ وما أدلة انتفائه في حق القرآن الكريم؟

أولاً: سلامة القرآن من التحريف

١- «التحرif» في اللغة والاصطلاح

حرف الشيء: طرفه وجانبه، وتحريفه: إمالته والعدول به عن موضعه إلى طرف أو جانب. قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ﴾. قال الزمخشري: «أي على طرف من الدين لا في وسطه وقلبه، وهذا مثل لكونهم على قلقٍ واضطرابٍ في دينهم، لا على سكونٍ وطمأنينة»^[١].

«تَحْرِيفُ الْكَلِمٍ» عن مواضعه: تغييره، والتحريف في القرآن والكلمة: تغيير الحرف عن معناه، والكلمة عن معناها وهي قريبة الشبه كما كانت اليهود تغيير معانى التوراة بالأشبه»^[٢].

وأشار السيد الخوئي^ج إلى إرادة معانٍ مشتركة للتغيير، وهي ستة، مستدلاً على وقوع بعضها، ومؤكداً بطلان أحدتها بإجماع المسلمين، بل اعتبره مما عُلم بالضرورة، وهو «التحريف بالزيادة بمعنى أن بعض المصحف الذي بأيدينا ليس من الكلام المنزّل»، ومشيراً إلى وقوع الخلاف بينهم في المورد السادس، وهو «التحريف بالنقيصة، بمعنى أن المصحف

[١] - الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف، ج ٣، ص ١٤٦.

[٢] - ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج ٤، ص ٩٠.

الذي بأيدينا لا يشتمل على جميع القرآن الذي نزل من السماء، فقد ضاع بعضه على الناس»^[١].

٢- «عصمة القرآن» في اللغة والاصطلاح:

«الْعِصْمَةُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ: الْمُنْعُ، وَعِصْمَةُ اللَّهِ عَبْدَهُ: أَنْ يَعْصِمَهُ مِمَّا يُوْبِقُهُ.
عِصْمَةُ يَعْصِمُهُ عَصْمًا: مَنَعَهُ وَوَقَاهُ»^[٢].

ولأنّ البحث في مسألة نفي التحرير يتركّز على المعينين الخامس والسادس، اللذين أوردهما السيد الخوئي، فمرادنا إِذَاً من عصمة القرآن: وقايته من التحرير بالزيادة المخرِّجة له عن كونه كلاماً متَّلِّاً، أو بالنقيصة المضيّعة لبعض القرآن من أيدي الناس.

وقد ذهب مفسرو القرآن الكريم وعلماء الشيعة وفقهاً لها إلى صيانة القرآن عن التحرير، وأنّه لم يطرأ عليه شيء من ذلك، لا بزيادة ولا نقية، وأنّه بترتيبه الحالي كما كان في زمن رسول الله ﷺ، قال الشيخ الصدوق عليه السلام «اعتقادنا في القرآن الكريم الذي أنزله الله تعالى على نبيه محمد ﷺ هو ما بين الدفتين، وهو ما في أيدي الناس ليس بأكثر من ذلك، ومن نسب إلينا أنا نقول أنه أكثر من ذلك فهو كاذب»^[٣].

وقال الشيخ أبو جعفر الطوسي، الملقب بشيخ الطائفة عليه السلام «وأمّا الكلام في زيادته ونقصانه فمما لا يليق به أيضاً؛ لأنّ الزيادة فيه مجتمع على بطانتها، والنقصان منه فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه، وهو الأليق بال الصحيح من مذهبنا، وهو الذي نصره المرتضى عليه السلام، وهو الظاهر في الروايات»^[٤].

[١] - انظر: الخوئي، أبو القاسم الموسوي، البيان في تفسير القرآن، صص ١٩٧ - ٢٠٠.

[٢] - ابن منظور، م.س، ج ١٠، ص ١٧٦.

[٣] - الصدوق، محمد علي بن الحسين بن بابويه القمي، رسالة الاعتقادات، ص ٥٩.

[٤] - الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٣.

وقال السيد روح الله الموسوي الخميني - قدس سره -: «إنَّ الواقف على عنایة المسلمين بجمع الكتاب وحفظه وضبطه قراءةً وكتابه يقف على بطلان تلك المزعومة، وما ورد فيه من أخبار - حسبما تمسكوا - إمّا ضعيف لا يصلح للاستدلال به، أو مجعل تلوح عليه أمارات الجعل، أو غريب يقضي بالعجب، أمّا الصحيح منها، فيرمي إلى مسألة التأويل والتفسير، وأنَّ التحريف إنما حصل في ذلك لا في لفظه وعباراته»^[١].

وقال السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي جعفر «... أنَّ حديث تحريف القرآن حديث خرافة وخیال، لا يقول به إلّا من ضعف عقله، أو من لم يتتأمل في أطراقه حقَّ التأمل، أو من أجهاء إليه حبَّ القول به، والحبُّ يعمي ويصمّ، وأمّا العاقل المنصف المتدبّر فلا يشكُّ في بطلانه وخرافته»^[٢].

٣- عدم تحريف القرآن:

لا سجال بين عموم المسلمين في أنَّ القرآن قطعي الصدور ولا يمكن الطعن في صحته البِّتَّة، وأنَّ كلَّ ما يدور من مناقشات مذهبية تتراشق فيها بعض الفئات بنسبة القول بتحريف القرآن إلى الفريق الآخر، إنما هي ادعاءات لا تصمد أمام الدليل والبرهان وجلَّها يستند إلى روایات منكرة لا أساس لها.

ورغم بداهة المسألة ووضوحها وارتقاءها تقربياً إلى مصاف ضرورات الإسلام، انبرى العلماء لإقامة الأدلة على ذلك، ونذكر هذه الأدلة باختصار، دون الخوض في تفاصيلها، فمن ذلك:

أ- الدليل القرآني:

كقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر، ٩)

[١]- السبحاني، جعفر، تهذيب الأصول، ج ٢، ص ١٦٥ .

[٢]- الخوئي، م.س، ص ٢٥٩ .

وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ يَمِينٍ يَدِيهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت، ٤١، ٤٢)

بـ- الدليل الروائي:

وتوجد فئات عديدة من الروايات منها:

- روايات الثقلين: ومفاد هذه الروايات: «إِنِّي تاركَ فِي كُمُّ الثقلَيْنِ: كِتَابَ اللَّهِ وَعَرْقِي أَهْلَ بَيْتِيِّ، مَا إِنْ تَمْسَكْتُمْ بِهِمَا، لَنْ تَضَلُّوا بَعْدِي أَبَدًا، وَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقاَ حَتَّى يَرِدَا عَلَى الْحَوْضِ». ووجه الاستدلال بها: أن القول بالتحريف يستلزم عدم وجوب التمسك بالكتاب المنزلي، لضياعه على الأمة، بسبب وقوع التحريف، ولكن وجوب التمسك بالكتاب باقٍ إلى يوم القيمة، لصريح حديث الثقلين، فيكون القول بالتحريف باطلًا جزًّا.

- روايات التمسك بالقرآن: حيث توصينا بهذه الروايات بالرجوع إلى القرآن عند الفتنة والشدة، وتصف القرآن بأنه ملاذ حصنين.

- روايات العرض على القرآن: وردت روايات عن أهل البيت ـ جاء فيها: «إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً، وَعَلَى كُلِّ صَوابٍ نُورًا، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخَذَوْهُ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعَوْهُ»، «كُلُّ حَدِيثٍ لَا يَوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زَحْرَفٌ»، «مَا لَمْ يَوَافِقْ مِنَ الْحَدِيثِ الْقُرْآنَ فَهُوَ زَحْرَفٌ»، «أَعْرَضُوهَا (أَيِّ الرَّوَايَاتِ) عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَخَذَوْهُ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ، فَرَدُّوهُ».

ويفهم من مجموع هذه الروايات أنَّ القرآن هو الميزان الحق الذي يعتمد عليه في كشف الحق من الباطل والتمييز بينهما.

تـ- الدليل العقلي:

كما ذكر الباحثون والمحققون في مجال علوم القرآن والتفسير عدّة تقريريات للدليل العقلي على صيانة القرآن عن التحريف. فدليل طبيعة الأشياء، ومنطق

الأحداث تؤكّد أهميّة القرآن ومركزّيته في بناء الدعوة الإسلاميّة وأنه ومعجزة النبيّ محمد ﷺ الخالدة، ولذا توفر كلّ الدواعي على نقله وصيانته، والقرائن التاريخيّة تؤيد كلّ ذلك.

ث- الإعجاز القرآني: إنّ الوجوه الإعجازيّة للقرآن واستمراريّة التحدّي للبشر بأن يأتوا بمثله، وهو تحدّي مفتوح على مدى الزمن لدليلٍ على صحة القرآن وعدم تحريفه.

ثانيًا: حجّيّة القرآن

حجّيّة القرآن من المباحث التي أدرجها الأصوليون في كتبهم في مبحث الظاهرات، وأثبتوا حجيّتها فضلاً عما هو صريح، وقد استدلّ مشهور علماء مدرسة أهل البيت عليه السلام على حجّيّة ظواهر القرآن الكريم بوجوه، منها:

- اعتماد النبي ﷺ الطريقة المألوفة المتداولة في فهم مقاصد القرآن ومعانيه من طريق الألفاظ والعبارات.

- حجّيّة القرآن على الرسالة، وتحدي النبي ﷺ البشر على أن يأتوا ولو بسورةٍ من مثله، فلو كان القرآن ملغّراً بطلت مطالبهم بمعارضته، وبطل إعجازه، وانقضى الغرض من إزالته.

- الروايات المتضارفة الآمرة بالتمسّك بالشّقّلين، وأكبرهما الكتاب، ولا معنى للتمسّك به سوى العمل به.

- الروايات المتوترة التي أمرت بعرض الأخبار على الكتاب، وأنّ ما خالف الكتاب منها يضرب على الجدار، أو أنه باطل، أو أنه زخرف، أو أنه منهى عن قبوله، أو أنّ الأئمّة لم تقله، وهذه الروايات صريحة في حجّيّة ظواهر الكتاب.

- استدلالات الأئمّة عليهم السلام على جملة من الأحكام الشرعيّة -وغيرها- بالأيات القرآنية^[١].

[١] - انظر: الخوئي، م.س، ص ٢٦٤-٢٦٦.

فبما يحتجّ الإنسان العاقل إلّا بالكلام الواضح الرّصين؛ إذ لو كان متعدّراً على الأمة فهم القرآن، فيكون ذلك خلاف دعوة القرآن نفسه بالرجوع إليه والتماس الحجّة والدليل، وخلاف دعوة الرسول والأئمّة كذلك، على أن يكون هو الكتاب المير وعلى المؤمنين التدبّر فيه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيرًا﴾ (النساء، ٨٢).

وهذا كاشف عن إمكانية الفهم، وإن كان هذا الفهم متفاوتاً، فقد جعله الله رياً لعطش العلماء، وربّما لقلوب الفقهاء، ومحاجّاً لطرق الصلحاء، ودواءً ليس بعده داء، ونوراً ليس معه ظلمة، وحبلًا وثيقاً عروته، ومعقالاً منيعاً ذروته، وعزّاً لمن تولاه، وسلماً لمن دخله، وهدى لمن ائتم به، وعدراً لمن انتحله، وبرهاناً لمن تكلّم به، وشاهدأً لمن خاصم به، وفلجّاً لمن حاجّ به، وحاملاً لمن حمله، ومطيةً لمن أعمله، وأيةً لمن توسم، وجنةً لمن استلام، وعلمًا لمن وعي، وحديثاً لمن روى، وحكماً لمن قضى»^[١].

إذاً كيف يقول الإمام علي عليه السلام: «..كتاب ربكم فيكم مبيّناً حلاله وحرامه، وفرائضه وفضائله وناسخه ومنسوخه، ورخصه وعراشه، وخاصمه وعاممه...»^[٢]، ولا يكون حجّة؟

وهو وصيّة الرسول ﷺ الأولى، والثقل الأكبر الذي خلفه قائلاً: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي لن تضلّوا ما إن تمسّكتم بهما، وإنهما لن يفترقا حتّى يردا على الحوض»^[٣].

أضف إلى ذلك الروايات الكثيرة التي تشرط في حجّة الرواية عدم مخالفتها

[١] - نهج البلاغة، الخطبة ١٩٨، معقلاً: ملجاً، ذروته: أعلى. فلنجاً: الفلاح هو الظفر والغلبة، استلام: ليس اللامة أي الدرع، والجنة: الوقاية، فهو وقاء من أراد أن يدرع ليقى نفسه الأنطرار.

[٢] - نهج البلاغة، ج ١، ص ٢٥

[٣] - الحر العاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٣٤.

للقرآن الكريم^[١]، وموافقتها له، وهذا كاشف عن حجية الدلالة القرآنية أيضًا، بيد أن ثمة بعض النصوص التي تفيد أن فهم القرآن الكريم ليس مقدورًا للإنسان العادي، وهو موكول للمعصوم^[٢]، إلا أن الاطلاع على كلام الأنمّة يساهم في حل هذه الشبهة، فقد ورد في رواية زرارة عن أبي جعفر الباقر^{عليه السلام}: قال: «تفسير القرآن على سبعة أوجه، منه ما كان ومنه ما لم يكن بعد، يعرفه الأنمّة^{عليه السلام}^[٣]، ومنها المروي عن الإمام علي^{عليه السلام} في أن الله قدّس كلامه ثلاثة أقسام، فجعل قسمًا معروفاً للعالم والجاهل وقسمًا لا يعرفه إلا من صفا ذهنه ولطف حسه وقسمًا غير معلوم إلا الله والملائكة والراسخون في العلم^[٤].»

- الفرق بين الظاهر والظواهر: ظاهر القرآن الكريم تارةً يطلق ويراد به ما يقابل باطن القرآن، وتارةً يطلق ويراد به ما يقابل المجمل والمشترك المردّد بين معنين فما زاد، فالبحوث التي تقام في حجية ظواهر القرآن الكريم المراد منها الظاهر بالمعنى الثاني، وهو ظواهر ألفاظ الآيات الكريمة وما تؤدي إليه من معانٍ بمجرد الانصراف اللغوي والعرفي من غير احتياج إلى قرينة في إفادته تلك المعاني. وأمام الظاهر المبحوث في بواطن القرآن الكريم وأسراره، فالمراد به ما تشير إليه الآيات القرآنية من معانٍ من خلال ظواهرها ولو مع القرائن الحالية والمقالية المحففة بالآيات الكريمة، فظاهر القرآن أعمّ من ظواهر آيات القرآن الكريم؛ لأنّ ظاهر القرآن الذي يُقابل باطنه يشمل المجمل والمشترك، ويشمل موارد التنزيل أيضًا؛ لأنّها قرائن حالية للآيات الكريمة، ويطلق على كلا القسمين بظاهر القرآن الكريم، ولكن لا تطلق ظواهر الآيات اصطلاحًا إلا على القسم الثاني. ولا بد في فهم الظاهر -سواء أكان بالمعنى الأول أم بالمعنى الثاني- من معرفة اللغة

[١] - انظر: الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، م.س، ج ٢٧، ص ١١١.

[٢] - م.ن، ج ١٨، باب ١٣، من أبواب صفات القاضي، ص ١٢٩-١٣٧.

[٣] - م.ن، ج ١٨، ص ١٤٥.

[٤] - م.ن، ج ١٨، ص ١٤٣.

العربية، وما يتعلّق بها من علوم لغوية من اللغة، والقواعد اللغوية، وعلم البيان والبديع، وكلّ ما له دخل في اللغة العربية، مما يساعد على فهم الظاهر، وسيظهر من بعض المباني الآتية في فهم القرآن بين الفريقين أنّ ثمة من يعتقد بإمكان فهم الظواهر القرآنية، ولا يعتقد إمكان فهم ظاهر القرآن الذي يقابل باطن القرآن في غير موارد الظواهر اللغوية إلّا من خلال أحاديث المعصومين عليهم السلام؛ ولذا كان من المهم التفريق بين ظاهر القرآن الذي يقابل باطن القرآن، وبين ظواهر الآيات التي تقابل المجمل الذي يحتاج إلى تفصيل، والمشترك بين عدّة معانٍ من غير انصراف إلى أحدها، الذي يحتاج تعينه في أحدها إلى دليل.

ثالثاً: إمكانية التفسير ومشروعيته:

تتأتّي أهميّة القرآن الكريم من نواع حدة: أولاً، بما هو كتاب منزل من الله عزّ وجلّ، وهو ما بيّناه في الباحتين السابقين (عصمة القرآن وحجّيته). وثانياً، بما هو مصدر التشريع الأساسي في حياة المسلمين. وثالثاً، بما له من حجيّة على مصادر التشريع الأخرى. ورابعاً، بما هو أساس للفكر الإسلامي، ومن هذه الناحية يكون مصدراً على مستوى القواعد والأسس عبر قناة التفسير، ويرأى بعض المفسّرين أنّ الكثير من الآيات القرآنية لا تفهم إلا من خلال التفسير، كما أنّ ثمة الكثير من المفاهيم والنظريّات لا تتمّ إلّا من خلال عمل المفسّرين، وهنا يقول آية الله آملي [١] في بيان ضرورة التفسير ولزومه: «والسرّ في ذلك يوضّحه القرآن الكريم نفسه، فالقرآن الكريم من جهة يذكر لنفسه صفات يلزم منها ضرورة التفسير، وهو من جهة أخرى يطرح علوماً لا تدرك بغير التفسير، فهو يمتدح نفسه بأنه كلام رصين وقول وزين و مليء اللب (المزمول، ٥) ... كما يدعو الجميع من الجن والإنس إلى المبارزة ويعلن عجزهم في هذا السجال الشاق الشامل (الإسراء، ٨٨).

ولعلّ أقدم محاولة للتفسير هي الأسئلة التي طرحتها المسلمون الأوائل على

[١] آملي، عبد الله الجوادى، تسنیم في تفسیر القرآن، ج ١، ص ٨٦.

رسول الله ﷺ، وبيانات رسول الله لبعض الآيات القرآنية وتفسيره لها^[١]، ولحقه في ذلك الأئمة، وخاصة ما كان قد قدمه الإمام علي عليه السلام. ومع التطور واتساع رقعة الدولة الإسلامية، ودخول غير العرب في الإسلام، والأسئلة والاستفسارات والتحديات والإشكاليات، مع ذلك كله ولد في بداية الأمر التفسير بالتأثر، وفي المراحل اللاحقة لم يعد هذا المنهج يؤديدور المطلوب بعد دخول الأفكار والأراء من المدارس الفلسفية والعقلية المستوردة، مع حركة الترجمة خصوصاً من الفلسفة اليونانية، وقد عمل العلماء المسلمين المشغلون بهذا المجال على إعادة الفهم والتفسير والاستنطاق، حتى غدا التفسير علماً له تعريفه وفائده وغايته وقواعده ومناهجه التي يتم بها استنطاق القرآن وجلاء مراداته وفهمها، «ومن هنا، فليس من المبالغة في شيء القول إنَّ التفسير هو المنهج»^[٢].

وبدأت العلوم القرآنية والمناهج تتوسّع، ما أدى إلى تولُّد استفسارات وإشكالات حول استخدام أكثر من منهج في تفسير الآية الواحدة، وهو ما يؤدي إلى تولُّد معانٍ متعددة، أرجعها آية الله آملي إلى معنين^[٣]، هما: تنزه القرآن من آفة التفريط في البداية، ومصوّنته من خلل التفريط في التعميم، فلا هو بسيط ساذج جدًا، بحيث لا يحتاج إلى تحليل المبادئ التصورية والتصديقية، ولا هو معقد منهم كاللغز، بحيث يكون خارجاً عن قانون المحاجرة والتفاهم وثقافة المحادثة، وبعيداً عن متناول يد التفسير.

والذي يؤكد علماء التفسير حول ضرورة قيام علم التفسير أنَّ القرآن الكريم يطرح علوماً و المعارف خاصة في الرؤية الكونية التوحيدية، ومختلف التفاصيل العقدية والسياسية والتاريخية والأخلاقية التي لا يمكن ولا يتيسّر فهمها العام دون شرح وتوضيح العقلاه لها.

[١] - انظر: المازندراني، علي أكبر السيفي، دروس تمهيدية في القواعد التفسيرية، ج ١، ص ١٦٠.

[٢] - مصطفوي، محمد: أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، ط ١، بيروت، مكتبة مؤمن قريش، ٢٠٠٩، ص ٩.

[٣] الآملي، عبد الله الجوادى، م.س، ج ٢، ص ٨٦.

رابعاً: شمولية القرآن الكريم وجماعيته:

اتفق المفسرون على أنَّ القرآن الكريم يتناول مختلف جوانب الحياة الإنسانية للفرد وللمجتمع، فلم يكن مقتصرًا على جانب دون آخر، بل شامل في التعاليم والمحظى، وهذه الشمولية لا تشبه فهرسة العلوم الإنسانية في تناولها للقضايا الحياتية للفرد والمجتمع والدول بالبحث والتدقيق، فالشمولية في التعاليم هي الصراط الذي ينبغي سلوكه من الأفراد والمجتمعات كما حدد تعاليمه القرآن وقام به رسول الله وأهل بيته صلوات الله عليهم: «إِذَا التَّبَسَّتْ عَلَيْكُمُ الْفَتْنَ كَقْطَعَ اللَّيلَ الظَّلَمَ فَعَلِيهِمْ بِالْقُرْآنِ، فَإِنَّهُ شَافِعٌ مُشْفِعٌ وَمَا حَلَّ مَصْدِقٌ، وَمَنْ جَعَلَهُ أَمَامَهُ قَادِهِ إِلَى الْجَنَّةِ وَمَنْ جَعَلَهُ خَلْفَهُ سَاقِهِ إِلَى النَّارِ، وَهُوَ الدَّلِيلُ يَدْلِلُ عَلَى خَيْرِ سَبِيلٍ، وَهُوَ كِتَابٌ فِيهِ تَفْصِيلٌ وَبِيَانٌ وَتَحْصِيلٌ، وَهُوَ الْفَصْلُ لِمَنْ بَلَّهُ ذِلْلَهُ، وَلِهِ ظَهَرٌ وَبِطْنٌ، فَظَاهِرُهُ حَكْمٌ وَبَاطِنُهُ عِلْمٌ، ظَاهِرُهُ أَنْيَقٌ وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ، لَهُ نَجُومٌ وَعَلَى نَجُومِهِ نَجُومٌ، لَا تَحْصِي عِجَابَهُ وَلَا تَبْلِي غَرَائِبَهُ فِيهِ مَصَابِيحُ الْهُدَى وَمَنَارُ الْحِكْمَةِ وَدَلِيلُ الْعِرْفِ مِنْ عِرْفِ الظُّلْمَاتِ بِالنُّورِ، فَعَلِيهِمْ بِحُسْنِ التَّخَلُّصِ وَقَلَّةِ التَّرْبُصِ»^[١].

يتضح ذلك من خلال الآيات التي تحض على الرجوع إلى هدي القرآن **﴿إِنَّهُمْ هُدِيَ لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّهُمْ أَجْرًا كَيْرًا﴾** (الإسراء، ٩).

اشتمل القرآن الكريم على أصول العقيدة، من: التوحيد، والنبوة، والمعاد، والإمامية، والقدر، والقضاء، وغيرها من المسائل الاعتقادية، كما نص في آياته على الأحكام الشرعية للفرد والمجتمع؛ لتنظيم العلاقة بين الأفراد كأفراد والأفراد

[١] - الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ٢، ص ٥٩٨ - ٥٩٩.

مجتمع... واحتوى بذلك الضوابط الأخلاقية والتربوية بما يضمن صلاح نفوس الأفراد والمجتمعات.

وكذا الآيات التي أشرنا إلى بعضها سابقاً والنصوص الحديثة التي تأمر بالرجوع إلى القرآن الكريم، وعرض المروي على القرآن، هي دليل على شمولية القرآن من جهة وعصمته وحججته من جهات أخرى.

إن الآيات الواردة في الأقسام الثلاثة؛ الاعتقادية، والفقهية، والأخلاقية، ترى في كثير منها أنه يرد بوضوح أن الغاية هي صلاح الناس ورشدهم وهدايتهم وتحذيرهم، فهي هنا مهمة أخرى من شمولية القرآن تشكل عامل جذب بترغيب وتأثير في النفوس وتبين العاقبة بما يضرّهم وما ينفعهم، وهو إحدى ثمرات القصص القرآنية التي تكفلت بتوضيح هذه المواد المكونة للفرد والمجتمع في طابع فصيّ يبين حياة الأمم الغابرة ويفيد الأمم اللاحقة.

خامسًا: منطق فهم القرآن:

لقد ذكرنا في مبحث إمكانية التفسير نهوض المسلمين للعمل على مناهج لتفسير القرآن الكريم، وهذه المنهاج كانت سبباً في فهم القرآن أكثر، وبدأ التعمق في التأسيس للمناهج، «وهل يحتاج فهم القرآن إلى منهج محدد؟ ما هي حدود هذا المنهج ومن أين نستقي قواعده؟ هل التفسير علم أحادي المنهج؟ هل ما زال التأسيس المنهجي لتفسير القرآن مفتوحاً على مصراعيه؟ أم قطعت جهيزه المنهاج قول كل خطيب؟»^[١].

إن الآية القرآنية التي تحض على التدبر في القرآن الكريم ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ فيها إرادة وقصدية من الله عزّ وجلّ تجاه فهم الخطاب بالمنهج لا بالاتجاه وبطريقة صحيحة. ولا بد للمخاطب من أدوات يملكتها ومنهج للوصول إلى هذا التدبر،

[١] - مصطفوي، محمد، أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن الكريم وتفسيره، ص ١٠.

وحيث إن درجات الفهم القرآني متفاوتة، كل حسب امتلاكه لمفاتيح الفهم، التي يتسبّب فقدانها والفهم الخاطئ إلى الضلال والابتعاد عن المراد الحقيقى، وأولى المفاتيح بعد المنهج هي اللغة من حيث معانى المفردات، والبلاغة، والنحو والصرف، واستيعاب المجاز اللغوى، وإدراك المدلول اللغوى للكلمات. وثاني المفاتيح، هو البعد عن التجزئية -وهذا ما يكون واضحاً في الاتجاهات التفسيرية لفهم القرآن- في الآيات القرآنية نفسها لخدمة غرض في نفسه ولنفسه، فيتعدّى الإضلال من نفسه إلى غيره. وثالث المفاتيح، هي المقاصد، والأهداف، والغايات، وبالأخصّ العبرة في القصص القرآنى، وكذلك يلعب الاتجاه هنا دوراً سلبياً، عندما يسير صاحب الاتجاه مع مرتكزاته واعتقاداته القبلية، ويستثمرها في تطوير النص القرآنى باتجاه نتائج محددة مسبقاً، ما يجعل مخرجات تفسيره عبارة عن انعكاسات مبنية على المعرفة والعقيدة... .

وتكمّن خطورة الاتجاهات المصطنعة حديثاً في كونها تحاول عابثةً تقديم رؤية كونية إلهية، تدعى أنها تقوم على النصوص الشرعية، ما يُساهِم في الانحراف والوقوع في الهلاكة؛ لأنّ هكذا مناهج واتجاهات تأخذ أصحابها قسراً نحو التفسير بالرأي المخترع الذي حرّمته الروايات بشكل قطعيّ.

وثمة من الباحثين من ذهب إلى تأصيل المنهج في الخطاب القرآني، كمحمد روشن، وهو يتوافق مع مصطفوي في ثلاثة المخاطب والمخاطب والخطاب، في محاولةٍ لوضع القواعد الأساسية لفهم الخطاب، مما يساعد على الوصول إلى القصدية القرآنية. وهنا يطرح سؤال: «هل يعتمد أسلوب الخطاب القرآني على لغة خاصة (عرفاً خاصاً)؟ أم يعتمد أسلوب عموم العقلاء ولغة العرف؟ أم غير ذلك؟

توجد في المقام نظريّات عدّة، أقدمها نظرية العرف العام القائلة بأنّ أسلوب الخطاب القرآني هو عين ما يعتمد العقلاء لتفاهم بينهم، فالقرآن لم يستخدم أسلوباً خاصاً في إبلاغ رسالته، وإلى جانب هذه النظرية، تبرز ثلاث نظريّات

أخرى، هي : العرف الخاصّ، والعرف المركّب، واللغة العرفية الأخصّ؛ حيث تشير الأولى ببيانات مختلفة إلى رمزية لغة القرآن أو اختصاص خطابه بقئية محددة يختصّ بها فهم القرآن، وتُشير الأخرى إلى أنّ لغة القرآن مزيج من أساليب تختلف باختلاف الموضوعات.

وتبيّن نظرية اللغة العرفية الأخصّ أنّ الخطاب القرآني يرسم لنفسه حدوداً ومزايا خاصة، مستفيداً من الأطر العامة المتداولة في لغة عامة العقلاء، وينحو بأسلوبه ومضمونه نحو خاصّاً ضمن الإطار العربي العام.

ومن الأدلة التي تستند عليها نظرية اللغة العرفية الأخصّ، تمعّ القرآن بالبعدين التنزيلي والتأويلي، أي لغتي الظاهر المألوفة والباطن غير المألوفة، وتخالص النظرية إلى أنّ لغة القرآن هي لغة هداية تستند إلى العلم الإلهي المحيط وتبيّن مقاصدها الرفيعة وفق منطق الخطاب العربي العام إلى جانب كونها ذات بطون ومراتب وأسلوب معجز»^[١].

[١] - روشن، محمد، أسلوب القرآن (في منطق الخطاب القرآني)، صص ٢٧٨-٢٨٤.

المطلب الثاني: منهج الاستنباط في العقيدة والفقه والأخلاق

لانيقى أن النصوص الدينية هي مصدر استنباط المتكلمين، والفقهاء، والعلماء المسلمين لكل المعارف الإسلامية، سواء أكانت عقدية، أو فقهية، أو أخلاقية؛ لذا يعد الاجتهاد واستنطاق النصوص القرآنية وسيلةً أساسيةً للكشف عن مدلولات تلك النصوص المقدسة.

بناء عليه، حتى تصح نسبة أي كلام إلى الدين، فإنه لا بد من أن يتم الكشف عن مدلولات النصي الدينى بطريقه منهجية تبرز فيها كيفية استظهار الكلام المنسوب إلى الدين من النصي الدينى.

المرحلة التي يكشف فيها المتكلم عن المراد المقصود من النصي الدينى تسمى مرحلة الاستنباط، وللاستنباط مراحلتان: الأولى، هي استظهار المراد من النصي الدينى، والثانية هي مقارنة ما استظهاره المتكلم من النص مع سائر النصوص التي لها علاقة بها استظهاره. وبعبارة أخرى، لأجل استنباط نظرية القرآن الكريم والروايات في موضوع محدد، لا بد من الرجوع إلى الآيات الكريمة والروايات كلها المتعلقة بهذا الموضوع، والبحث فيها. ومرحلة الاعتقاد تلي مرحلة الاستنباط، فحتى يستطيع المتكلم الاعتقاد بما استنبطه من النصي الدينى ويؤمن بأنه مطابق للواقع، وأنه جزء من المعرفة الدينية، لا بد من عدم المخالفة بين ما استنبطه وبين ما يحكم به العقل؛ إذ إن المتكلم يعتقد أن العقل هو الحجة الباطنية والنبيّ الباطني... فلا يمكن للحجّة الظاهرية أن تخالف ما أفادته الحجّة الباطنية؛ لذا لا بد للمتكلم من القطع بعدم مخالفة ما استنبطه من حكم العقل، عندها يصدق المتكلم قلبياً بما استنبطه ويعتقد به^[١].

[١] انظر : برنجكار، رضا، علم الكلام دراسة في القواعد المنهجية.

إنّ التأسيس المنهجيّ هو العنصر الأهمّ في عملية الاستنباط في كلّ المجالات (الفقه والعقيدة والأخلاق)، من آيات القرآن الكريم، نظرًا إلى «أهمية القرآن الكريم وخطورة الموضعية الواردة فيه، فإننا ملزمون بفهم الخطابات بمنهجيّة ملائمة ورصينة تكفل الوصول إلى مقاصد الكتاب ومراميه، ويتطّلب ذلك الإمام بحيثيّات المنهج وقضايا الخطاب في آن واحد»^[١].

وهذا التأسيس المنهجيّ، يعتمد على أركان ثلاثة، هي: الخطاب، والمنهج، والذات العاملة، أي يعتمد على ثلاثة أركان يجب أن تراعي عملية الاستنباط ضمن منهجيّة تضبط سياق الاستنباط، ومن هذه المرااعة تحديد التعريف وما يؤدّي إليه، ففي علم الكلام مثلاً سنذكر فيما يأتي نوعين من التعريفات: الأول، ماهويّ (استنباط العقائد الدينية)، والثاني، الوظيفيّ (إثبات هذه العقائد والدفاع عنها). «يقوم الميدان الأول باستنباط المعارف العقائدية والوصفية الدينية على جميع الصّعد، وعلى الأخصّ تلك الصّعد التي يستوجبها الميدان الثاني، أمّا عمل ميدان الدّفاع، فهوأخذ المعارف الإسلامية من الميدان الأول، وفهم الآراء والعقائد الأجنبية، ومن ثمّ القيام بالدفاع عن المعارف الإسلامية بما يتاسب والوضع السائد في العالم»^[٢].

كما ينبغي الالتفات إلى منظومة الآيات في الموضوع الواحد العقديّ أو الفقهيّ أو الأخلاقيّ لفهم النص القرآنيّ وضرورة التعامل مع الآيات القرآنية ككلّ (والآيات الاعتقادية بالخصوص)، وهي نظرية كليّة، عوضًا عن الفهم المتداول المجزئ لآيات القرآن الكريم^[٣]، وتقوم هذه النظرية على النّظر إلى الروابط بين

[١] - مصطفوي، محمد، م.س، ص ١١.

[٢] - برنجكار، رضا، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، العدد ٤.

[٣] - من الذين تتبعوا لهذا النهج الشاطبيّ الذي أشار إلى ضرورة اعتبار الجزئيّ والكليّ في النّظر للسورة القرآنية، فيرى أنّ النّظر في السورة له اعتباران: الأول تعدد القضايا، والثاني النّظم، فلا بدّ من النّظر في أول الكلام وأخره، فلا محيسن للمفهوم من ردّ آخر الكلام على أوله وأوله على آخره؛ وإذا ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلّف، فإن فرق النظر بين أجزاءه فلا يتوصّل به إلى مراده، فلا يصحّ الاقتصر في النّظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض.

أجزاء النصّ وتراكيبه، ولا بدّ من مراعاة معنيين للفهم: المعنى الأوّل، هو المعنى الكلميّ للكلمة الواحدة، وهو الفهم المعجميّ، أو المفهوم الضمنيّ. والمعنى الثاني، هو العلائقى أو السياقى، فالكلمة وحدتها لها مفهوم، وفي السياق تأخذ مفهوماً آخر، وتُشحّن بكثير من العناصر الجديدة، وعليه فالمفاهيم والمفردات القرآنية لها معانيها السياقية التي من الصعب إخراجها منه^[١].

ويذهب المفكر الياباني توشيهيكو إيزوتسو في كتابه «الله والإنسان في القرآن» إلى أنَّ للكلمة معنيين: الأوّل، هو المعنى الأساسيّ، فكلّ كلمة في القرآن الكريم لها معنى أوّليّ، وإذا وضعت هذه الكلمة في حقل معرفيٍّ آخر سيصبح لها معنى جديداً، يُسمّيه هو بالمعنى العلائقى، ومن الأمثلة على ذلك: كلمة «ساعة» في اللغة العربية لها معنى أوّليّ معروف لا يزال موجوداً حتى الآن، وهي تعني المدة القليلة من الوقت، لكن لو تأملناها في القرآن الكريم ضمن إطار معرفيٍّ جديد، نجد لها معانٍ أخرى، فهي تأتي مرتّة بمعنى نهاية العالم، وأخرى بمعنى موعد لقاء الله، وثالثة تصرف إلى العقاب، وهكذا، وهذا يعني أنها اكتسبت ثواباً جديداً نتيجة وضعها ضمن نظام علاقات مع مفاهيم جديدة^[٢].

أوّلاً: منهج الاستنباط في العقيدة

بالنّظر إلى التعريفات المتعدّدة لعلم الكلام، نلاحظ أنَّ المتكلّمين المسلمين تارة يعرفونه بأنَّه: «استنباط العقائد الدينية»، وتارة يعرّفونه بأنَّه: «إثبات هذه العقائد والدّفاع عنها؛ فالتعريف الأوّل، هو تعريف ماهويٍّ، والثاني تعريف وظيفيٍّ، وكلّاهما يسعى إلى إثبات وجود الله، والنبؤة، والمعاد، وسائر المسائل المتعلقة بالعقيدة والدفاع عنها. وكان الاعتماد في استنباط العقائد على مصدري العقل والوحى، مع تفاوت بين المدارس الكلامية في دور العقل خصوصاً، فمنهم من

[١] - نقاً عن: حلبي، عبد الرحمن، المفاهيم والمصطلحات القرآنية مقاربة منهجية، ص ٧٢.

[٢] - انظر: توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم.

اعتمد على العقل واعتبر جميع المعارف العقائدية عقلية، وما دور الوحي إلا تأييد حكم العقل وإرشاده، كالمعتزلة^[١]. وأخرون، اعتبروا جميع الواجبات، وحتى واجب معرفة الله، وكل حسن وقبيح، من الأمور النقلية، وما دور العقل إلا الدفاع عن المعارف الدينية، كالأشاعرة^[٢]. أمّا عند متكلمي الإمامية، فعلى الرغم من عدم وجود أي خلاف بشأن حجية العقل والوحي من حيث المبدأ، إلا أنّ ثمة اختلافات في الاتجاهات في هذا الخصوص^{[٣]-[٤]}.

وبالتمعن في الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة عن النبي وأهل بيته عليهما السلام يدرك الدور الأصيل للدين، وهو هداية الإنسان إلى صلاحه، أي المعارف المتعلقة بدينه ودنياه. فالعقل والدين مكملان لبعضهما، وشرط الحصول على جانب كبير من المعارف العقائدية «هو الرجوع إلى الوحي والسنة، وعلى أساس العودة إلى الدين، يدور الكلام حول كيفية قيام الوحي بالهدایة، وكيفية استنباط المعارف من التصوّص الدينية»^[٥].

١- تعريف آيات الاعتقاد:

بما أنّ العقيدة هي الركن الأساس الذي تُبني عليه العبادات والمعاملات أيضًا، وهي الأساس الذي يدعم ويُفعّل العوامل الأخلاقية ويرسّخها، أعطى القرآن الكريم الجانب العقدي أهميةً واضحةً في الآيات التي تحدثت عن التفاصيل العقدية، فقلّ ما تجد آية إلا وفيها الجانب العقدي. وتتضح معالم التنوّع في المنهج القرآني بطريق الاستدلال العقلي وطريقة عمله واستنباطه ومقارباته، وهو ما يشمل الخطاب والمنهج، كما نلاحظ اختلاف وتنوع المشارب الفكرية والعقلية

[١] - الشهريستاني، محمد بن عبد الكريم، «الملل والنحل» ج ١، ص ٤٢.

[٢] - م.ن، ص ١٠١ - ١٠٢.

[٣] - برنجكار، رضا: «ماهيت عقل وتعارض عقل ووحي» مجلة «نقد ونظر» السنة الأولى، العددان ٣ و ٤.

[٤] - أبو زهرة، محمد، «تاريخ المذاهب الإسلامية»، ص ٤٦١.

[٥] - برنجكار، رضا، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، العدد ٤.

للبشر. ومن طرق الاستدلال على وجود الخالق استخدام الأقىسة بأقسامها على تعريف وتنويع المتكلمين، والحجج القطعية، والقصص القرآني. وثمة من الباحثين الجدد من قسم النصوص العقدية لأجل الاستفادة وفق منهج محدد، وبناء على الغاية التي يريد المتكلم النهوض بها. فما يمكن أن يستفاد من هذا التقسيم أمور عدّة ومسائل مهمة:

يعتقد بعض أن النصوص العقدية هي نصوص تعبّدية محسنة... بل إنّ أغلب النصوص العقدية غير تعبّدية وتدرج تحت النصوص الإرشادية أو التذكّرية أو الوجданية ... إنّ معرفة نوع النصّ الديني الذي يواجهه المتكلّم يُعينه بشكلٍ كبيرٍ على فهمِ أدقّ وأعمق للايات والروايات الكريمة.

إنّ أكثر المسائل العقدية لها جوانب متعدّدة، وقد تكون أصول هذه المسائل عقلية وجاذبية وفروعها تعبّدية؛ لذا فإنّ من يريد أن يستكشف كلّ جوانب المسائل العقدية دون الرجوع إلى الوحي تراه يقع في اشتباكات مختلفة وأخطاء فادحة، وهذا يجري وإن كانت مبانيه الأساسية مبني وجاذبية وعقلائية، إلاّ أنه ما لم يستضئ بنور الوحي، ولم يلّجا إلى ركن الوحي الوثيق، سوف تزلّ قدمه وينحرف عن جادة الحقيقة^[١].

وبناء عليه، فإنّنا في النص القرآني أمام المنهج والخطاب، ولا يمكن التعاطي مع آيات القرآن من دون المنهج؛ لأنّه يهارس رقابة فكرية وضابطة معرفية صارمة؛ إذ من دونه يتحول البحث عن المعرفة إلى فوضى^[٢]، ومن خلال تتبع الخطاب والمنهج نرى أن المتكلّمين صنّفوا الاستدلال إلى أنواع من خلال دراسة الخطاب القرآني، ومن هذه الأقىسة: قياس العلة^[٣]، وقياس الدلالة^[٤]، وقياس الأولى^[٥]،

[١] - برنجكار، رضا، مَاذا يستفاد من تقسيم النصوص العقدية؟ ص ٥٤-٥٥.

[٢] - مصطفوي، محمد، م.س، صص ١٨-٢٠.

[٣] - سورة آل عمران، الآية ١٣٧ ..

[٤] - سورة فصلت، الآية ٣٩

[٥] - سورة الروم، الآية ٢٧.

وقياس الشبه^[١]، وقياس الخلف^[٢]... وغيرها. والحجج، منها: الحجج العقلية^[٣]، والقصص القرآنية^[٤]، والتفكّر في الخلق^[٥]، دلالة التفكّر في الزوجية في الخلق، دلالة التفكّر من حكمة النوم، دلالة التفكّر في الغيث^[٦].

وعليه، فالأدلة العقلية القرآنية كاملة وشاملة توافق الطبيعة البشرية، ولا يمكن النظر إليها على أنها نقلية من القرآن، فتخرج بذلك عن كونها عقلية، بل هي عين العقل، وهي ذات منهج مبسط ومتنوّع في ذاته يفهمه كلّ من استعمل عقله، كما يتناول القرآن جميع المباحث العقدية من الإلهيات والنبوات والسمعيّات، وهي قطعية لا تتحمل الظُّنّ، أمّا المواضيع التي لا يدركها العقل، فوجب التوقف عنها وعدم الخوض فيها^[٧]:

٢- نماذج تطبيقية

أ- من روايات أهل البيت عليهم السلام

النماذج الاستنباطية من القرآن الكريم كثيرة ومتعدّدة، وكمثال على ذلك ما ورد عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام؛ حيث إنّهم سطّروا المنهج القويّ في تأصيل ملامح أُسس وأصول العقيدة التي تشكّل المنهج الكلاميّ المتفرد للأئمّة عليهم السلام، ويعدّ هذا المنهج من أهمّ المنطلقات تأثيراً في تشكيل ملامح المنظومة الكلامية عند متكلّمي الإمامية ومفسّريهم. ومن أمثلة الآليّات التي عرضها الأئمّة عليهم السلام لتعليم الأصحاب طريقة استنباط العقائد من القرآن ذكر:

[١] - سورة الأعراف، الآية ١٩٥.

[٢] - سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

[٣] - سورة المائدة، الآية ٤٨.

[٤] - سورة يوسف، الآية ٣.

[٥] - سورة آل عمران، الآية ١٩١.

[٦] - سورة النبأ، الآية ٨.

[٧] - رمضان، أحمد محمد، التأصيل القرآني للمسالك العقلية في إثبات واجب الوجود، ص ١٨.

- تفسير القرآن بالقرآن: ما ورد عن الإمام أبي محمد الحسن بن علي العسكري عليه السلام، قال في تفسير قوله تعالى: ﴿صِرَاطُ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾: (أي): قولوا: اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم بال توفيق لدينك و طاعتك، و هم الذين قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّنَ وَالصَّدِيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسْنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ (النساء، ٦٩).

و حكى هذا بعينه عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «ثم قال: ليس هؤلاء المنعم عليهم بالمال و صحة البدن، وإن كان كلّ هذا نعمة من الله ظاهرة، ألا ترون أنّ هؤلاء قد يكونون كفاراً أو فساقاً، فما ندبتم [إلى] أن تدعوا بأن ترشدوا إلى صراطهم، وإنما أمرتم بالدعاء لأن ترشدوا إلى صراط الذين أنعم [الله] عليهم بالإيمان بالله، والتصديق برسوله، وبالولاية لمحمد وآلـه الطيبين..»^[١].

وفي لمحـة من تفسير آيات الصفات الخبرـية، نجد الإمام الباقر عليه السلام ينـزه الـباري عن الجـسمـيـة والـتشـبيـه، قال محمدـ بن مـسلمـ: «سـأـلـتـ أـبـا جـعـفرـ عليـهـ السـلامـ فـقـلـتـ: قـوـلـهـ عـزـ وـجـلـ: ﴿يـا إـبـيـلـيـسـ مـا مـنـعـكـ أـنـ تـسـجـدـ لـمـا حـلـقـتـ يـدـيـ﴾ (صـ، ٧٥)، فـقـالـ عليـهـ السـلامـ: الـيدـ فيـ كـلـامـ الـعـربـ الـقوـةـ وـالـنـعـمـةـ، قـالـ: ﴿وـاـذـكـرـ عـبـدـنـا دـاـوـدـ دـاـ الـأـيـدـ﴾ (صـ، ١٧)، وـقـالـ: ﴿وـالـسـمـاءـ بـنـيـتـاـهـ بـأـيـدـ﴾ (الـذـارـيـاتـ، ٧٤)، أـيـ: بـقـوـةـ، وـقـالـ: ﴿وـأـيـدـهـمـ بـرـوحـ مـنـهـ﴾ (المـجاـلـةـ، ٢٢) أـيـ: قـوـاهـمـ، وـيـقـالـ: لـفـلـانـ عـنـديـ أـيـاديـ كـثـيرـةـ، أـيـ: فـوـاضـلـ وـإـحـسانـ، وـلـهـ عـنـديـ يـدـ بـيـضـاءـ، أـيـ: نـعـمـةـ»^[٢].

- التفسير بالـسـيـاقـ: ما رـوـاهـ وـهـبـ بنـ وـهـبـ الـقـرـشـيـ، عنـ الإـمـامـ الصـادـقـ، عنـ أـبـيهـ الإـمـامـ الـبـاقـرـ، عنـ أـبـيهـ الإـمـامـ السـجـادـ عليـهـ السـلامـ، قـالـ: «إـنـ أـهـلـ الـبـصـرـةـ كـتـبـواـ إـلـىـ الـحسـينـ بنـ عـلـيـ عـلـيـهـمـ السـلـامـ يـسـأـلـونـهـ عـنـ الصـمـدـ، فـكـتـبـ إـلـيـهـمـ:

بـسـمـ اللـهـ الرـحـمـنـ الرـحـيمـ، أـمـاـ بـعـدـ، فـلـاـ تـخـوـضـواـ فـيـ الـقـرـآنـ، وـلـاـ تـجـادـلـواـ فـيـهـ، وـلـاـ

[١] الصـدـوقـ، محمدـ عـلـيـ بنـ الـحسـينـ بنـ بـابـويـهـ القـمـيـ: معـانـيـ الـأـخـبـارـ، صـ ٣٦ / ٩ بـابـ معـنىـ الـصـرـاطـ.

[٢] الصـدـوقـ، محمدـ عـلـيـ بنـ الـحسـينـ بنـ بـابـويـهـ القـمـيـ، التـوـحـيدـ، صـ ١٥٣، بـابـ ١٣ـ.

تتكلّموا فيه بغير علم، فقد سمعت جدّي رسول الله ﷺ يقول: من قال في القرآن بغير علم فليتبواً معدده من النار، وإن الله سبحانه قد فسر الصمد، فقال: ﴿الله أَحَدُ﴾ * ﴿الله الصَّمَدُ﴾، ثم فسره فقال: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ [١]. (الإخلاص، ٤-٢).

وما روّي عن الإمام الباقر عليه السلام أن حمran بن أعين سأله عن قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَّكَةٍ﴾ (الدخان، ٣)، فقال عليه السلام: «هي ليلة القدر، وهي في كل سنة من شهر رمضان في العشر الأواخر، ولم ينزل القرآن إلا في ليلة القدر قال الله عزّ وجلّ: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾» (الدخان، ٤) [٢].

- التفسير بالمصداق: ما روّي عن الإمام الباقر عليه السلام في تفسير قول الله عزّ وجلّ: ﴿كَمِشْكَاهٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ (النور، ٣٥)، قال: «المشكاة نور العلم في صدر النبي ﷺ ﴿الْمِصْبَاحُ فِي رُجَاجَةٍ﴾ الزجاجة صدر علي عليه السلام، صار علم النبي ﷺ إلى صدر علي عليه السلام ﴿الرُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرْرِيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَّكَةٍ﴾ قال: نور ﴿لَا شَرْقِيَّةٌ وَلَا غَربِيَّةٌ﴾ قال: لا يهودية ولا نصرانية ﴿يَكَادُ رَيْتَهَا يُضِيءُ وَلَوْلَمْ تَمَسَّسْهُ نَارٌ﴾ يكاد العالم من آل محمد عليهما السلام أن يتكلّم بالعلم قبل أن يُسأل ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ يعني: إماماً مؤيداً بنور العلم والحكمة في إثر إمام من آل محمد عليهما السلام، وذلك من لدن آدم حتى تقوم الساعة، فهو لاء الأوّلacieاء الذين جعلهم الله عزّ وجلّ خلفاءه في أرضه، وحججه على خلقه، لا تخلو الأرض في كلّ عصر من واحد منهم عليه السلام...» [٣].

بـ من كتب المفسّرين

أمّا ما انتهجه المفسّرون في استنباط العقائد من القرآن الكريم، فهو ما استفادوا

[١] الصدوق، التوحيد، ص ٩٠ - ٩١ / ٥ باب ٤.

[٢] الصدوق، محمد علي بن الحسين بن بابويه القميّ، من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ١٥٨ .

[٣] الصدوق، التوحيد، ص ١٥٨؛ فرات الكوفي، تفسير فرات، ج ١، ص ٢٨١؛ ص ٣٨١.

وفهموه من سيرة أئمّة أهل البيت عليه السلام، وكمثال على استنباط المسائل العقدية نذكر ما ورد في استنباط برهان الصدّيقين من القرآن الكريم، وهو أحد أبرز الأدلة على وجود الله، ويعدّ أشدّها صدقاً كونه ينطلق في إثبات وجود الله من ذات الله سبحانه.

في هذا المجال، يلعب علم الكلام دور استنباط العقائد من النص القرآني، فيقوم بداية بجمع الآيات الدالة على إثبات وجوده تعالى انطلاقاً من ذاته، ومثال هذه الآيات قوله تعالى:

- ﴿أَوَلَمْ يَكُفِّ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت، ٥٣).
- ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَاتِلًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران، ١٨).
- ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ حُمِيطٌ﴾ (البروج، ٢٠).
- ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد، ٣).
- ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (النور، ٣).

وبعد جمع الآيات يقع التعرّض إلى المفردات وشرحها، ومن ثم تفسير الآيات.

ففي الآية الأولى: ﴿أَوَلَمْ يَكُفِّ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت، ٥٣)، بعد الإشارة إلى الآيات التي ترى الناس آيات الله في الآفاق وفي الأنفس والتي هي آيات دالة على حقائق وجود الله، يطرح ناصر مكارم الشيرازي معاني كلمة شهيد التي تأتي بمعنى الشاهد أو الحاضر والمراقب أو كلا المعنين، وذلك لصدقها في الله سبحانه. وبناء على هذين المعنين، فإنّ في إثبات ذات الله المقدّسة يكفي أن يكون شاهداً وحاضراً في كلّ مكان، فكلّ موجود ممكن نجد إلى جانبه ذات واجب الوجود، وحيثما نظرنا كان الوجود المطلق ظاهراً، وكلّ ما وقع

عليه نظرنا وجدنا وجده فيه، ونحس بخضوع العظام لعظمته، وهو مصدق الحديث أمير المؤمنين عليه السلام: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وبعده ومعه^[١]. ومن ثمّ، يقع ذكر المعاني الأخرى التي ذكرها العلماء والمفسرون، ويتم ترجيح المعنى المذكور، وبالتالي تكون الآية من الآيات الناظرة إلى قضيّة التوحيد وإثبات وجود الله تعالى.

ثمّ يقع الانتقال إلى الآية الثانية، وهي قوله تعالى: ﴿شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَاتِئِينَ بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران، ١٨)؛ حيث يدور الحديث حول شهادة الله سبحانه على وحدانيته، ثمّ شهادة الملائكة والعلماء، ويكون ذلك مع قيام الله سبحانه بالعدل وإدارة العالم على محور العدل، ﴿قَاتِئِينَ بِالْقِسْطِ﴾. ويقع الحديث حول المراد من شهادة الله هل هي الشهادة الفعلية أو القولية؟ ورجم الشیخ مکارم الشیرازی معنی آخر للشهادة أعلى وأتم من كونها فعلية أو قولية، فهو يرى أنّها أهم مصدق للشهادة، وهي أنّ ذاته شاهدة على ذاته كمصدق لما ورد: يا من دلّ على ذاته بذاته. وبالتالي، فإنّ الله سبحانه هو أفضل دليل على وجوده، وهذا هو هدف برهان الصدّيقين.

وأمّا الآية الثالثة –بحسب رأي الشیخ ناصر مکارم الشیرازی في تفسیره الموضوعي– ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ حُمِيطٌ﴾ (البروج، ٢٠)، فإنه بعد الإشارة إلى الجيوش الحمراء التي واجهت أنبياء الله، يأتي تعبير (ورائهم) إشارة إلى أنّهم محاطون من كل جهة وجانب، والله هو المحيط. وقد اختلف المفسرون في معنی الإحاطة الإلهیة هل هي الإحاطة العلمیة على أنّهم، أو إحاطة القدرة، حيث الجميع في قبضته، أو الإحاطة بكلّ المعینین؟ ويرى الشیرازی أنّ مفهوم الآية أوسع مما ذكر؛ حيث يشمل إحاطته الوجودیة لجميع المکنات والکائنات، ولیست الإحاطة من قبيل إحاطة الطرف بالملزوف، ولا إحاطة الكلّ بالجزء، وإنّما هي الإحاطة القيومیة،

[١] الشیرازی، ناصر مکارم: نفحات القرآن، ج ٣، ص ٧٧.

بمعنى أنه سبحانه وجود مستقلٌ وقائم بالذات، وال موجودات الأخرى قائمة به وتابعة له. ومن هذا الشرح يُستتبط دلالة الآية على برهان الصديقين^[١].

وأمّا الآية الرابعة: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^٢ (الحديد، ٣). فالصفات الخمس التي اجتمعت في الآية، تعدّ بياناً جليّاً لذاته المقدّسة اللامتناهية: فهو الأوّل أي الأزلّ دون أن تكون له بداية، وهو الآخر أي الأبدى الذي لا نهاية له، وهو الظاهر أي البّين دون أن يكون خافياً على أحد، وهو الباطن أي أنّ ذاته ليست ظاهرة لأحد دون أن يكون محبوباً عن عباده^[٣].

فالآية تثبت استقلالية الخالق عن المخلوق، وتبين أنّ ذاته المقدّسة غير متناهية ومطلقة، أي هو وجود بلا عدم، ومع تدبر حقيقة الوجود وتنزيهها من العدم يقع الوصول إلى ذاته تعالى، وهذا هو جوهر برهان الصديقين وروحه^[٤].

وهكذا تمت معالجة باقي الآيات، ووقع استنباط برهان الصديقين منها، ونُتحليل القارئ إلى المصادر الأساسية حتى يستفيد من طرق استنباط العقائد من القرآن الكريم.

ثانيًا: منهج الاستنباط الفقهي

يستند الاستنباط الفقهي على علمين أساسيين: الأوّل تفسير القرآن، والثاني علم الفقه. وبامتزاج هذين العلمين يتكون الفقه القرآني، أو فقه القرآن، أو آيات الأحكام، ويتّخذ النّص القرآني موضوعاً للدراسة ومرجعاً لاستنباط الأحكام الشرعية. وقد شكل الفقه القرآني اهتماماً في القديم والحديث، وبدأت دعوات جديدة للاهتمام بشكل أكبر بالدراسات القرآنية. وقد تنوّعت كتب آيات

[١] الشيرازي، ناصر مكارم، م.س، ج ٣، ص ٧٩-٨٠.

[٢] م.ن، ج ٣، ص ٨١.

[٣] الشيرازي، ناصر مكارم، ج ٣، ص ٨٣.

الأحكام إلى الأشكال الآتية: حيث اعتمد المفسرون لآيات الأحكام أربعة مناهج في تفاسيرهم، وهي:

- تفسيرها وفقاً للترتيب الوارد في القرآن، وهذا يطرح على ضوء ورود الآيات في المصحف الشريف بترتيب سوره وآياته، بدءاً بالحمد، فالبقرة، فالآل عمران، وهكذا.

- تفسيرها وفقاً لترتيب السور حسب نزولها.

- تفسيرها طبقاً لأبواب الفقه، وهو السير على ترتيب الكتب الفقهية التي تقسم الفقه عادةً إلى أربعة أقسام: العبادات، والعقود، والإيقاعات، والأحكام.

والطابع العام الغالب على ما كتبه المؤلفون من الشيعة هو المنهج الثالث، والمؤلفون من العامة قد استخدموه أساساً المنهج الأول.

وقد قسمت الدراسات الفقهية المعاصرة الفقه القرآني إلى معانٍ عدّة:

- الفقه القرآني التجزيئي: وهو الموروث، ومعناه دراسة آيات الأحكام إما بنحوٍ مستقلٍّ، كما هي الحال مع المصنفات الخاصة بآيات الأحكام، كـ(فقه القرآن) للفقيه قطب الدين الرواundi (ت / ٥٧٣ هـ)، وكنز العرفان في آيات الأحكام للمقداد السيوري (ت / ٤٨٢٦ هـ)، زبدة البيان للمحقق الأردبili (ت / ٩٩٣ هـ)...، وقد تكون بشكل غير مستقلٍ؛ ويكون ذلك على نحوين: النحو الأول تكون فيه آيات الأحكام بمعشرة في البحوث الاجتهادية ضمن الموسوعات الفقهية، والنحو الثاني مثل ما قدمه المفسرون من موسوعات تفسيرية شاملة ومفصلة لآيات الأحكام. وبناء عليه، فإن فقه القرآن يتميّز بأن النظرية الفقهية المعينة فيه لا تؤخذ لدراستها قرآنياً، بل تؤخذ الآيات وهي موزّعة في البحث التفسيري أو الفقهي مقسمة على الأبواب الفقهية.

- الفقه القرآني الموضوعي: وهو أن يتناول الموضوع الفقهي، ويعد إلى تتبع شامل لعناصر الموضوع من القرآن للوصول إلى نتيجة قرآنية فيه، فالاختلاف بينه وبين التجزئي أن التجزئي يسير على ترتيب الآيات، فينتقي تلك المرتبطة مثلاً بموضوع الفقه، ويبدأ بتفسيرها آية آية، أو يقوم بجمع الآيات ويفصلها على الأبواب الفقهية. أمّا الموضوعي، فهو يأخذ عنواناً، ويقسم العنوان إلى فروع، ويذهب إلى القرآن ليأخذ منه نظرية متكاملة.

- قرآنية الفقه: بمعنى أن المرجعية الأولى للقرآن في الاستنباط الفقهي، وهو حاكم على الحديث ودرايته، وكذلك على الإجماع وغيرها، وهناك من شدّ وذهب إلى أبعد من ذلك واعتبر أن الفقه قرآنٍ، وعليه فلا قيمة للسنة والإجماع والشهرة.

١- ضوابط الفقه القرآني:

إنّ أول سمة تلاحظ على الأسلوب القرآني في إبلاغ الأحكام وبيانها - بشكل مباشر أو غير مباشر - هي تأسيس هيكلية عامة للفقه تُعين على الوصول إلى صناعة القواعد الكلية والأصول العامة التي من شأنها أن تدلّ على الوظيفة أو ترشد إلى الحكم. واعتبر الكثير من المفكرين أنّ ميزة العموم (غير المباشرة) إحدى الأدلة على خلود القرآن الكريم، كما اعتبر بعضهم اعتماد القرآن على الأسلوب العام وتجنب الدخول في التفاصيل، إنما يكون لإرجاع الناس إلى سيرة النبي ﷺ. «إنّ تجنب الخطاب القرآني عن الخوض في تفاصيل الأحكام وجزئياتها واكتفائه بيان الحكم الكلي ناشئ من خلود القرآن وثباته، وعنصر الدوام الذي يتحلل به والبقاء والاستمرارية، وذلك أنّ هذه الخصوصيات والتفاصيل تشهد تحولاً وتبدلًا مستمراً»^[١].

وعلى الرغم من مكانة القرآن الكريم لدى الشيعة الإمامية في الفقه والروايات المروية عن الأئمّة لتوضيع المسائل الفقهية، إلا أنّ الفقهاء الذين يذكرون

[١] - آيازي، محمد علي، فقه القرآن المبادئ النظرية لدراسة آيات الأحكام.

ويتحددُون عن أهميّة القرآن، وكُونه من مصادر الاجتهاد، وأنّه من مصادر التشريع، لا يعطونه الأوليّة عند التطبيق أحياناً، ويتم تناول جملة من الآيات المحدّدة الفقهية إما بقصد التبرّك أو البرهنة واستنباط الحكم الفقهيّ، وفي بعض الحالات يُصار إلى الاكتفاء بذلك الجزء المتداول من الآية مع عدم الالتفات إلى الحيثيات الأخرى، من قبيل: شأن النزول، وارتباط الآيات بما قبلها وما بعدها، وهذا المأخذ يتلاقى مع بنية النظريّة التي سبق ذكرها (نظريّة النظم التراثيّ). ومن هنا، بقي الاجتهاد والاستنباط محصوراً في نطاق عددٍ من الآيات، ولم يسمح الفقهاء لأنفسهم بالذهب إلىبعد من ذلك العدد المحدّد ليستمدوا العون من آيات أخرى في استنباط الأحكام، وبالتالي يساهمون في توسيع آفاق الفهم القرآني^[١].

٢- نهادج تطبيقية

تذكرة بعض النهادج التطبيقية للاستنباط الفقهي من القرآن الكريم، بعضها من روایات المعصومين عليهم السلام وبعضها الآخر من تصانيف العلماء:

أ- من مرويات الأئمة عليهم السلام:

- حمل القرآن الكريم على ظاهره: ما روى عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام؛ حيث كان يستفيد من ظاهر القرآن الكريم، ويلتزم به مع عدم وجود القرينة الصارفة، ومن أمثلة ذلك عندما حكم ببراءة امرأة اتّهمت بالزناء؛ لأنّها ولدت بعد ستة أشهر من زواجها^[٢]، فجمع بين ظواهر الآيتين في قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرِضِّعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ (البقرة، ٢٣٣)، وقوله تعالى: ﴿وَحَمَلْهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ (الأحقاف، ١٥). وبالتالي حل الإشكال بقوله إنّ الحمل ستة أشهر والفصال أربعة وعشرون شهراً، فتطرح مدة الرضاعة - وهي ستة أشهر - من مجموع مدة الرضاعة والحمل - وهي ثلاثة وثلاثون شهراً - فيبقى ستة أشهر.

[١]- رحماني، محمد، فقهيات التفاسير المعاصرة (قراءة في تفسير الشهيد مصطفى الخميني)، ص ٤٢٥.

[٢]- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ١٠١، ص ٦٦.

وفي رواية ثانية عن زرارة قال: «قلت لأبي جعفر^{عليه السلام} ألا تخبرني من أين علمت وقلت إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك ثمّ قال: يا زرارة قال: رسول الله^ص ونزل به الكتاب من الله؛ لأنّ الله عزّ وجلّ يقول: «فاغسلوا وجوهكم» فعرفنا أنّ الوجه كله ينبغي أن يغسل ثمّ قال: «وأيديكم إلى المرافق» ثمّ فصل بين الكلام، فقال: «وامسحوا برؤوسكم»، فعرفنا حين قال: «برؤوسكم» أنّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء، ثمّ وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه: فقال: «وأرجلكم إلى الكعبين» فعرفنا حين وصلها بالرأس أنّ المسح على بعضها، ثمّ فسر ذلك رسول الله^ص للناس فضيّعوه»^[١].

وفي حديث ثالث عن عبد الأعلى مولى آل سام قال: قلت لأبي عبد الله^{عليه السلام}: عثرت فانقطع ظري، فجعلت على إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ «ما جعل عليكم في الدين من حرج» امسح عليه^[٢].

- حمل المجمل على المفصل: لقد حمل الإمام علي^{عليه السلام} مجمل القرآن في قوله تعالى: ﴿هُدِيَا بَالِغَ الْكَعْبَةَ﴾ (المائدة، ٩٥) على تفصيل ذلك في مواضع أخرى؛ إذ ورد آنه سأل رجلٌ علياً عن الهدي ممّ هو؟ فقال: من الأزواج الشأنة، فكان الرجل شاكّ، فقال له علي: أتقراً القرآن؟ قال: نعم، قال: فهل سمعت قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُهُودِ أَحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ (المائدة، ١). قال: نعم، فقال: فهل سمعته يقول: ﴿وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا كُلُّوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾ (الحج، ٣٤) قال: نعم، قال: فسمعت الله يقول: ﴿مِنَ الضَّانِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمُعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ الَّذِكَرُينَ حَرَمَ أَمِ الْأَنْثَيْنِ أَمَّا اسْتَمَلْتُ عَلَيْهِ أَرْحَامَ الْأَنْثَيْنِ نَبْشُرُنِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (الأنعام، ١٤٣ - ١٤٤). قال: نعم، قال: فهل سمعت الله يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

[١] الكليني، م.س، ج٣، ص٣٠.

[٢] م.ن، ج٣، ص٣٣.

لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ ﴿٤﴾ إِلَى قوله تعالى: ﴿هَدِيًّا بِالْعَجْبَةِ﴾ (المائدة، ٩٥).
فقال: نعم، قال: فقتلت ظبيًا فماذا علي؟ قال: هدي بالع الكعبة^[١].

- حمل المطلق على المقيد في القرآن الكريم: لقد حمل أمير المؤمنين عليه السلام مطلق القرآن على مقيده في استنباط الأحكام في مواضع عديدة، منها: حمل مطلق الأمر بالقطع في آية السرقة على مقيده في آية المحاربة بعدم القطع إلا مرتين، وعدم قطع أكثر من يد ورجل عند تكرار السرقة، فإن زاد وسرق مرتين ثالثة ورابعة لم يزد على ذلك، ويعرّره بدل القطع؛ لأنّه حمل قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطُعُوهَا يَدِيهِمَا﴾ (المائدة، ٣٨) على آية المحاربة: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَاتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقْطَعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ﴾ (المائدة، ٣٣). وقال: إن الله لم يزد على قطع يد ورجل في آية المحاربة، ولذلك كان يعاقب مثل هذا بالسجن.

بـ من كتب آيات الأحكام:

إنّ من جملة الأحكام التي يذكرها الفقهاء للماء أنّه طاهر مطهر لغيره، ويستدلّون على ذلك بمجموعة من الآيات نوردها مع نظرة على تفسيرها بشكل مختصر:

قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلَنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ (الفرقان، ٤٨). وقد جاءت هذه الآية في سياق استعراض جملة من النعم الإلهية التي امتن بها سبحانه على عباده، ودلالة الآية على كون الماء طهوراً واضحة، ومن ذلك يتقلّلون إلى كون الماء مطهراً الغير طالما ثبت أنّ الطهور بمعنى ما يتّهّر به^[٢]، ومن ثم يقع إيراد الإشكالات التي تطرح على كون الآية الكريمة لا تدل على طهوريّة كلّ ماء، حتى مع الاستعارة بآيات أخرى، كقوله تعالى: ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ (الإنسان، ٢١). وبالأخير، يصل المستدل إلى أنّ

[١] القرشي، باقر شريف، موسوعة الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، ص ٧٤-٧٥.

[٢] الإيرواني، باقر، دروس تمهيدية في تفسير آيات الأحكام من القرآن، ج ١، ص ٤ وما بعدها.

الآية لا ثبت أكثر من كون الماء ظاهراً في نفسه ولا تتعذر لإثبات كونه مطهراً لغيره.

من ثم ينتقل البحث في الآية الموالية، وهي قوله تعالى: ﴿إِذْ يُغَشِّيْكُمُ النُّعَاسَ أَمَّنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذَهِّبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ﴾ (الأفال، ١١). وقد استدل بالآية الكريمة على مطهرية الماء من الحدث والخبث، فقوله ﴿لِيُطَهِّرَكُم بِهِ﴾ واضح الدلالة في إرادة المطهرية من الغير^[١]. وهكذا يقع البحث الاستنباطي في باقي الآيات الكريمة^[٢].

نكتفي بهذا المورد على مستوى التطبيقات الجزئية من كتب آيات الأحكام، ونشر إلى مسألة منهجية تعرضت لها بعض كتب آيات الأحكام، وتعلق بمجال الاستنباط من القرآن للأحكام الفقهية، وهو ما التفت إليه المحقق الإبرواني^[٣] من إهمال كتب فقه القرآن مجموعة كبيرة من الآيات التي لا يمكن للفقيه أن يستغني عنها لشق مضمونها وقوّة ما تعطيه من أدلة، وقد قسم هذه المجموعة المهملة إلى الأقسام الآتية:

- مسائل الأصول في القرآن: وهي الآيات المرتبطة ببعض المسائل الأصولية، كالآيات التي يمكن استفادة حجّية خبر الواحد منها مثلاً أو حجّية سنة أهل البيت عليه السلام...

- الآيات المرتبطة بالقواعد الفقهية: كالآيات الدالة على قاعدة نفي الخرج وحجّية القرعة، والحمل على الصحة، ونفي السبيل، والإحسان، وتعظيم شعائر الله...

- الآيات المضمنة للمحرّمات والتي قد لا يسهل إدراجها تحت أحد الأبواب

[١] الإبرواني، باقر، دروس تمهيدية في تفسير آيات الأحكام من القرآن، م.س، ج ١، ص ٤٥.

[٢] انظر: م.ن، ج ١، صص ٤٦-٤٨.

[٣] م.ن، ج ١، صص ١٥-١٧.

الفقهية المتعارفة، كآيات النهي عن الظلم والإسراف، ورمي المحسنة، وبخس المكاييل والموازين، اليأس من روح الله، وإشاعة الفاحشة، وكتمان البيانات والهدى، وكنز الذهب والفضة، والنسيء،

- الآيات المشتملة على واجبات قد لا يسهل أيضًا إدراجها تحت أحد أبواب الفقه المتعارفة: كالآيات الدالة على وجوب الاعتصام بحبل الله، وإطاعة أولي الأمر، والاستقامة، والسعى للإصلاح، والتوبة، والتفقه في الدين، ورد التحية، والإحسان للوالدين، والهجرة ...

- آيات تتضمن آداباً إسلامية متعددة ومهمة: كالآيات الدالة على الإنصات لآيات الكتاب، والاستعاذه بالله، والتوكّل عليه، والذكر، والاستغفار، والتهجد، والدعاء والتواضع، والصفح، والأعراض عن اللغو ...

- آيات ترتبط بأحكام مختلفة لا تدخل تحت باب معين: كالآيات التي قد يستفاد منها ولایة الفقيه، أو المتعلقة بأحكام المساجد، أو أحكام اليتيم، أو قيمية الرجل على النساء

ونلاحظ أنّ قسماً مما سماه الشيخ الأيررواني الآيات المهملة في كتب فقه القرآن وسعى لتداركها في كتابه (دروس تمهيدية في تفسير آيات الأحكام) هي آيات أخلاقية ترتبط بالأخلاق القرآنية، وهذا ما سنبحثه في العنوان الآتي.

ثالثاً: منهج استنباط النظرية الأخلاقية

إنّ أول ما يتبادر إلى ذهن الباحث هو: هل يوجد آيات أخلاقية يستفاد منها في هذا المجال؟ وما هي الأبعاد الأخلاقية في هذه الآيات؟ وهل يوجد اندماج بين الفقه والأخلاق أو ثمة فصل؟

لا شك أنّ القواعد الأخلاقية ليست قواعد تفريذية، بل هي مبادئ يحتويها

الضمير الأخلاقي الإنساني، وهي مشابهة للأحكام الفقهية التي يترك الالتزام بها إلى ضمير المكلف. وقد عمد المفسرون الأخلاقيون إلى وضع حد بين العلمين، بحيث قالوا إن البحث عن أفعال الجوارح هو فقه، والبحث عن أحكام الجوانح هو أخلاق، كما ميزوا بين أساس مصدر المعرفة للعلميين، فالقواعد الفقهية لا تعرف إلا بالرجوع إلى الشريعة، أما المبادئ الأخلاقية فتعرف بالرجوع إلى العقل العملي، ومبادئ الفقه متغيرة بتغيير الزمان والمكان، بخلاف الأخلاق، فإنها لا يطرأ عليها تعديل. كما أنّهم ميزوا بين هدفي العلميين، فالأخلاق ناظرة إلى تهذيب الإنسان وتربيته، أمّا الفقه فلا يسعى وراء هذا الهدف، إنّما يهدف إلى الالتزام بالقاعدة، وهذا التمييز لا يشكل معيارًا فاصلًا بين الفقه والأخلاق، إنّما هو صفة من الصفات، فكثيرًا من الأحكام الفقهية الواردة في القرآن الكريم تأخذ الصفة والطابع الأخلاقي في نهاية الآيات أو ضمنها، ونظرًا لأهميّة الآيات الأخلاقية ودورها في الفقه يمكن أن تدرج في ضمن المباحث الفقهية، وهذه الأهميّة نابعة من إمكانية تحويل بعض القضايا الأخلاقية إلى قواعد فقهية وإعطائهما صبغة الإلزام^[١].

١ - خصائص الآيات الأخلاقية:

لقد أغفل أغلب الفقهاء البحث عن آيات الأخلاق ضمن منهج أو مناهج، كما هو الحال في التafsir والفقه، ولم يدرجوها ضمن آيات الأحكام، إلا بعض العلماء من تعرّض لعدد من هذه الآيات، معتبرًا أنّها مما يصح الاستناد إليه^[٢]، من قبيل حرمة إبطال العمل، حرمة الاستهزاء، حرمة التجسس، صلة الرحم وقطيعته، حرمة التبذير والإسراف، وعشرات المسائل. ومن هؤلاء أيضًا من أخذ على المصنّفين في مجال آيات الأحكام أنّهم لم يستفيدوا من الأبحاث الفقهية، علمًا

[١] - انظر: آيازى، محمد علي، م.س، ص ٥١٠-٥١٣.

[٢] - الشهابي، محمود، أدوار الفقه، ج ٢، ص ٢٥٧.

أن الحاجة ملحة وكبيرة لمنهج هذا العلم والعمل على تفصيل مبادئه وقواعده وشروطه^[١]. وقد ذكرنا هذا سابقاً في معرض حديثنا عن كتب آيات الأحكام.

وي ينبغي الإشارة إلى أن بعض الفقهاء أدرجوا بعض المباحث الأخلاقية في كتبهم الفقهية، كالشيخ الأنصاري الذي أدرج مسائل أخلاقية في كتابه المكاسب، كالغيبة، والإعنة على الإثم والظلم. وثمة من تأثر بالشيخ الأنصاري وأدرج هذه المسائل في المكاسب المحرّمة، ومن أمثل هذه المسائل للسيد المرتضى في رسالته «المسائل الناصرية» يتحدث عن حرمة الظلم ومعونة الظالم، بالاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أُولَيَاءُ ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ﴾ (هود، ١١٣).

وكذلك استدلّ بها العلّامة الحلي^[٢] مفتياً بحرمة الزكاة إلى ولاة الجور، وفي متنه المرام^[٣] استدلّ على لزوم اعتماد الكلمة الطيبة والقول الحسن بمبرر الآية ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ (البقرة، ٨٣)، وفي باب الدعاء^[٤] ذكر أن الدعاء يجب أن يكون على حالة من الخوف والتضرّع والهدوء والسكوت، وتجنب الدعاء بصوت مرتفع. ويستند في ذلك إلى الآية: ﴿وَإِذْ كُرِّرَ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَحِيفَةً وَدُونَ الْجُهْرِ مِنَ القَوْلِ﴾ (الأعراف، ٢٠٥).

وبينهم أيضاً القرطبي الذي أعطى اهتماماً لآيات الأخلاق في كتابه (الجامع لأحكام القرآن)، ومن ضمن الآيات التي استند عليها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ﴾ (المدثر، ٦)، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ (النجم، ٣٢)، فيرى أن الآية تدلّ على النهي عن مدح الإنسان لنفسه^[٥].

[١] - انظر: دراز، عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن.

[٢] - الحلي، حسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء، ج٤، ص٣٢١.

[٣] - الزيدبي، محمد بن الحسين بن قاسم، متنه المرام في أحكام القرآن، ص١٤.

[٤] - م.ن، ص٣١٨.

[٥] - القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، ج٥، ص٢٤٥.

٢- نماذج تطبيقية

وللإضافة على موقعية النص القرآني في استنباط القضايا والمسائل الأخلاقية يمكن أن نوع البحث على مستويين:

- المستوى الأول: الدراسات التي تستهدف اكتشاف النظرية الأخلاقية في القرآن الكريم

- بحوث في المضامين القرآنية الأخلاقية

أ- اكتشاف النظرية الأخلاقية من القرآن: هذا التوجّه نحو اكتشاف النظرية القرآنية في الأخلاق لم يتبلور بشكل متكامل المعالم إلا في النصف الثاني من القرن العشرين مع بروز بعض الدراسات المنهجية الرائدة، لكن المتفحّص في المسار التاريخي لعلم الأخلاق^[١] يلحظ تنوّعاً في أساليب التصنيف وتعددًا في المذهب الأخلاقي الذي يتتمي إليه المصنّفون، ولكننا لا نجد تقريراً توجّهاً كليّاً للقرآن قصد بناء النظرية القرآنية في هذا المجال، ربما باستثناء بعض المحاولات التي قاربت المعالجة الأخلاقية على طريقة المنهج الموضوعي في استنطاق الآيات القرآنية، كجواهر القرآن لأبي حامد الغزالى (ت ٥٠٥).

نعم، برزت في النصف الثاني من القرن العشرين دراسات مهمّة لاستكشاف النظرية الأخلاقية: كتاب دستور الأخلاق في القرآن للشيخ عبد الله دراز (ت ١٩٥٨)، والباكستاني داود رهبر وكتابه رب العدالة: دراسة في الدستور الأخلاقي في القرآن، المستعرب الياباني توشيهيكو إيزتسو (ت ١٩٩٣) وكتابه بنية المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، والباحث العراقي صالح الشمّا في كتابه: النظام الأخلاقي في القرآن...

وسنكتفي بالتعريف الموجز بأهم هذه المشاريع ورائدتها، وهو مشروع الشيخ

[١] انظر مثلاً: الشيرازي، ناصر مكارم، الأخلاق في القرآن، ج ١.

عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن، وهو ينقسم إلى قسمين: نظري وعملي. في القسم النظري، قدّم الدراز نظرية القرآن الأخلاقية تحت العناوين الرئيسة التالية: الإلزام، والمسؤولية، والجزاء، والنبيّ، والدّوافع، والجهد. ولم يكتفي بإبراز الأصول الأخلاقية القرآنية مجّيئاً عن الأسئلة الآتية: ما مصدر الواجب؟ وما أهميّته؟ وما هدفه؟ وما مصيره؟ بل قارنها مع آراء بعض المفكّرين التقليديّين والحدّيثين، مثل: سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، وديكارت، وسبينوزا، وكانت، وغيرهم وفي نهاية الكلام المستفيض يختتم الدرّاز قائلاً: «لقد استطعنا أن نجد لكلّ علامات الاستفهام هذه، إجابة في النصّ محدّدة بدرجة كافية لإثبات تعريفها، فإذا نظرنا إلى النظرية الأخلاقية للقرآن في مجموعها، لأمكن وصفها بأنّها (تركيب لتركيب)، فهي لا تلبّي فقط كلّ المطالب الشرعية، والأخلاقية، والاجتماعيّة، والدينية، ولكن نجدها في كلّ خطوة، وقد تغلغل فيها بعمق روح التوفيق بين شتّي النزعات: فهي متحرّرة ونظامية؛ عقلية وصوفية؛ لينة وصلبة؛ محافظه وتقديمية؛ كلّ ذلك في آن»^[١].

ولا تقلّ أهميّة القسم الثاني «دستور الأخلاق العملية في القرآن الكريم» وشرح الشيخ الدرّاز ضرورة هذا القسم، فالقسم الأول، رغم الإنجاز الذي حقّقه، لا يلبّي إلّا حاجة عقلية، ولا يعدّ سوى جانب ثانويّ من المشكلة الأخلاقية: «فمن الممكن أن يكون المرء فاضلاً دون أن يستطيع تعريف الفضيلة، فحاجتنا إذن أن نرى الفضيلة أعظم من حاجتنا إلى تعريفها؛ «ماذا يجب أن أعمل»؟ ذلكم هو أهمّ الأسئلة وأشدّها إلحاحاً، إنّه الغذاء اليومي للنفس الإنسانية، ولسوف يكون علينا هذا ناقصاً بادي النقص لو أنّه بعد أن كشف في القرآن عن الأساس النظري وعن المبادئ العامة للأخلاق أعرض عن مشاهدة الآثار العظيمة الرائعة للأخلاق التطبيقيّة التي قدمها لنا القرآن، فهذا بيان هذه الأخلاق العملية، ولسوف نرى

[١] الدرّاز، عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن الكري، ص ٦٨٧.

فيها كيف أنّ نشاطنا في كلّ ميادين الحياة يجد فيها طريقاً مرسوماً^[١]. وبُوب الآيات على خمسة فصول وخاتمة: في الأخلاق الفردية، والأخلاق الأسرية، والأخلاق الاجتماعية، وأخلاق الدولة، والأخلاق الدينية، والخاتمة في أمهات الفضائل الإسلامية.

بـ- نموذج من المضامين الأخلاقية في القرآن

إنّ الدراسات التي سعت لاستقصاء المفاهيم الأخلاقية في القرآن عديدة، وبعضها توجّه التجاهاً مضمونياً حالصاً دون محاولة استكشاف الإطار العام لهذه الأخلاقيات القرآنية وفلسفتها، وبعضها الآخر عالج الموضوع بالتأسيس على أصول النظرية القرآنية، ومبادئ وقواعد علم الأخلاق في القرآن، من ذلك مشروع الشيخ اليعزدي في كتابه الأخلاق في القرآن والذي ذكر أساسين ممكّنين لتقسيم الأخلاق ورجح أساس التقسيم على أساس متعلّقات الأفعال: فكانت الأقسام كما يلي:^[٢]

- الأخلاق الإلهية: الأخلاق الإنسانية ذات العلاقة بـالله سبحانه.

- الأخلاق الفردية: أي الأفعال التي ترتبط بالإنسان نفسه.

- الأخلاق الاجتماعية: وهي التي تكون علاقة الإنسان مع الآخرين، ومحورها الأساس، وتنشأ من معاشرة الآخرين.

ولقد أدرج الشيخ اليعزدي تحت كلّ قسم من هذه الأقسام عناوين متعددة عالجها قرآنياً باستنطاق مجموع الآيات المتمحورة حول ذلك العنوان، ومهدّل لكلّ هذه الأقسام الثلاثة بقسم أسبق (المفاهيم العامة) اشتتمل على المبادئ العامة، والمفاهيم الأخلاقية العامة في القرآن، وتميّز النظام القرآني عن غيره، وأساس

[١] الدرّاز، عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن الكري، ص ٦٨٨.

[٢] اليعزدي، م.س، ج ١، ص ٢٢٣.

القيمة الأخلاقية وطريقة اكتسابها، وأسباب الانحطاط الأخلاقي في المنظور القرآني.

ومن المبادئ القرآنية التي أشاد بها الشيخ اليزيدي في كلّ هذه المنظومة الأخلاقية القرآنية: الرؤية القرآنية للحياة، حيث شرح هذه الرؤية التي تقسّم هذه الحياة إلى مرحلتين: مرحلة الدنيا ومرحلة الآخرة، والحياة الآخرة هي ثمرة الحياة الدنيا من حيث النعيم أو العقاب، فإن كانت دنيا الإنسان كلّها قرينة الآلام وملائمة بالمعاناة، فهي لا تعدّ شيئاً قياساً إلى اللذات الدائمة في الآخرة، ومتنى ما فاز الإنسان بالآخرة إزاء الآلام في الدنيا كان سعيداً، وعلى العكس إذا كانت حياته الدنيوية عامرة باللذة، ولكن كان ثمنها الشقاء والعذاب الآخروي. ويرى الشيخ أنّ مفهوم السعادة قد استعمل في موضع واحد بنحو منسجم مع الرؤية الإلهية الواسعة عن الإنسان، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَوْنُونُهُمْ شَقِيقٌ وَسَعِيدٌ﴾ (١٠٥) فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِي النَّارِ هُمْ فِيهَا رَفِيرٌ وَشَهِيقٌ (١٠٦) حَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ (١٠٧) وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فِي الْجَنَّةِ حَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَحْدُودٍ (١٠٨) (هود، ١٠٥-١٠٨). ولا يمكن تحصيل هذه السعادة إلا بالفلاح، قال تعالى:

- ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ (الأعلى، ١٤)

- ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَكَّاهَا﴾ (الشمس، ٩)

- ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (المؤمنون، ١)

وببناء عليه، يرى الشيخ اليزيدي أنّ طريق الفلاح ينحصر في تزكية النفس وتهذيبها، وقد ذكر القرآن الكريم ذلك كثمرة للعبادات والأعمال الصالحة للإنسان في آيات أخرى، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا عَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾

(ال الجمعة، ١٠)؛ ﴿وَأَنْقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران، ١٣٠). ففي مثل هذه الموضع التي أراد الله عز وجل ترغيب الناس إلى ذكر الله والتقوى واجتناب المعاصي يشير بعبارة (لعلكم تفلحون) إلى أنّ الغاية النهاية للإنسان هي الفلاح، ويعلم الإنسان أنّ الوصول إليها يستدعي ممارسة الأعمال الصالحة وترك الأعمال القبيحة.

ومن خلال ما تقدم، يُشير الشيخ المصباح إلى أنّ القرآن الكريم يعرض الفلاح كغاية للأعمال الصالحة؛ لذلك ينبغي الامتثال إلى العبادات والأفعال الحسنة للوصول إليه، ولكن لا يذكر للصلاح نفسه هدفاً وغاية؛ لأنّه لا وجود لغاية وراء الفلاح. ويمثل لذلك بآيتين: الأولى: ﴿فَاعْبُدُنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ (طه، ١٤)، والثانية: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفُحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ (العنكبوت، ٤٥). حيث عبرت الآياتان بأنّ ذكر الله والابتعاد عن الفحشاء والمنكر غاية للصلوة، ولكن في قوله تعالى: ﴿وَادْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ نجد أنّ ذكر الله الذي هو غاية الصلاة في الآيتين السابقتين أصبح هو نفسه غاية، وهي الوصول إلى الفلاح. ويُشير الشيخ المصباح إلى أنّه لا يوجد في القرآن أيّ موضع يُشير إلى أنّ للصلاح غاية، وبالتالي فالصلاح هو الغاية النهاية والمقصود الذاتي، كالسعادة التي هي تعبير آخر عن الغاية. كما أنّ لفظ (فوز) هو أيضاً يعني الفلاح والوصول إلى المقصود، وقد وردت آيات عدّة تُشير إلى هذا اللفظ من قبيل: ذلك الفوز الكبير، الفوز المبين، الفوز العظيم، فوزاً عظيماً، هم الفائزون...

خاتمة:

يتصدر اسم القرآن الكريم الكلام في المصادر العلمية للاجتهاد والفقه، ومن ثمّ لباقي العلوم، غير أنّ مسألة الاستنباط تبقى محصورة في نطاق آيات معدودات، بحيث لم يصل الاجتهاد إلى مرحلة تتجاوز تلك الآيات ليستعين بآيات أخرى في استنباط الأحكام، كأن يستعين بالأيات الحاكمة عن الأخلاق أو العقيدة. وقد جاء هذا البحث لتسلیط الضوء على موقعيّة القرآن في العلوم الإسلامية، وهو ما عالجه المطلب الأوّل؛ حيث تعرّضنا إلى سلامة القرآن من التحريف والأدلة التي ساقها المسلمون في سبيل ذلك، كما تعرّض لحجّية القرآن، إذ تمّ تحديد الموضع التي تبيح الأخذ بظاهر النصّ، وطرح الموضع التي ليست بحجّة، وتطرق هذا البحث أيضًا إلى إشكاليّة التفسير ومشروعيّته؛ حيث تمّ عرض بعض النظريّات التفسيريّة وآراء المفسّرين في نقد المناهج وتأسيسها، ما يساعد بدوره على معرفة منطق فهم القرآن الكريم.

وأمّا المطلب الثاني، فقد تعرّض لمناهج الاستنباط في العقيدة والفقه والأخلاق، مشيرًا إلى بعض الخصائص والضوابط التي يجب أن يتواخاها مِنْ شأنه أن يخوض في عملية الاستنباط مع التطرق إلى بعض النماذج التطبيقية، التي انطلقت من تسلیط الضوء على عمل المعصوم وطريقته في الاستنباط من القرآن الكريم.

ولا يدّعى البحث أنّه استوفى الموضوع من جوانبه جميعها. فإنّ طبيعة الموضوع تحتاج إلى دراسة أعمق وتبّحر في العملية الاستنباطية نفسها، فالقول بتوسيع دائرة الفهم الفقهي للقرآن ليتجاوز آيات الأحكام التي يستدلّ بها عموم الفقهاء يحتاج إلى إعادة بحث في صلب العملية الاجتهادية، وهو ما لا تساعده عليه المناهج التقليديّة ومحفوّف بأخطار المناهج المعاصرة والدخيلة.

قائمة المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم
٢. نهج البلاغة
٣. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، لا.ط، بيروت، دار صادر، د.ت.
٤. أبو زهرة، محمد، «تاريخ المذاهب الإسلامية»، لا.ط، القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت.
٥. الأملاني، عبد الله الجوادى، تسميم في تفسير القرآن، تحقيق: الشيخ محمد عبد المنعم الخاقاني، تعريب: السيد عبد المطلب رضا، ط٢، دار الإسراء للنشر، ٢٠١١.
٦. الإيروانى، باقر، دروس تمهيدية في تفسير آيات الأحكام من القرآن، تصحيح: علي الصابونى، ط١، بيروت، دار الأولياء، ٢٠٠٤.
٧. الحرّ العاملى، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ط٢، قم، مؤسسة آل البيت لـإحياء التراث، ١٤١٤.
٨. الحلّى، حسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء، تحقيق: مؤسسة آل البيت لـإحياء التراث، ط١، قم، مؤسسة آل البيت للتراث لـإحياء التراث، ١٤١٤.
٩. الخوئي، أبو القاسم الموسوي، البيان في تفسير القرآن، ط٦، طهران، دار الثقلين، ١٤٢٩ هـ.
١٠. الزبيدي، محمد بن الحسين بن قاسم، منتهى المرام في أحكام القرآن، لا.ط، اليمن، الدار اليمنية للنشر، ١٣٤٢ هـ.
١١. الرمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف، ط٣، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ.
١٢. الشهابي، محمود، أدوار الفقه، مؤسسه وانتشارات وچاپ دانشگاه تهران، ١٩٥٠.
١٣. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، «الملل والنحل»، تحقيق: محمد سيد الكيلاني، لا.ط، بيروت، دار المعرفة، د.ت.
١٤. الشيرازي، ناصر مكارم، نفحات القرآن، لا.ط، لا.م، مؤسسة أبي صالح للنشر والثقافة، مطبعة الحيدري، د.ت.
١٥. الصدوق، محمد علي بن الحسين بن بابويه القمي، التوحيد، تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، لا.ط، قم، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية في قم المقدّسة، د.ت.
١٦. الصدوق، محمد علي بن الحسين بن بابويه القمي، رسالة الاعتقادات، تحقيق: عصام عبد السيد، ط٢، قم، دار المفيد طباعة - نشر، ١٤١٤ هـ.

١٧. الصدوقي، محمد علي بن الحسين بن بابويه القميّ، من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي أكبر الغفاري، ط٢، قم، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية في قم المقدّسة، د.ت.
١٨. القرشيّ، باقر شريف، موسوعة الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب^{عليه السلام}، تحقيق: مهدي باقر القرشيّ، ط٢، لا.م، مؤسّسة الكوثر للمعارف الإسلامية، ١٤٢٩هـ.
١٩. القرطبيّ، محمد بن أحمد الأنصاريّ، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيفش، ط٢، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٦٤.
٢٠. الكلينيّ، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، ط٥، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٨هـ.
٢١. الطوسيّ، محمد بن الحسن، البيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العالميّ، ط١، قم، دار إحياء التراث العربيّ، ١٤٠٩هـ.
٢٢. المازندرانيّ، علي أكبر السيف، دروس تمهيدية في القواعد التفسيرية، لا.ط، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤٣١هـ.
٢٣. المجلسيّ، محمد باقر، بحار الأنوار، تحقيق: محمد مهدي السيد حسن الموسوي الخرسان؛ السيد إبراهيم الميانجي؛ محمد الباقر البهودي، ط٣، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٨٣.
٢٤. البزديّ، محمد تقى مصباح، الأخلاق في القرآن الكريم، تحقيق: محمد حسين اسكندرى، ترجمة: الشيخ كاظم الصالحي، لا.ط، بيروت، دار التعارف للطبعات، ٢٠٠٤.
٢٥. آيازي، محمد علي، فقه القرآن المبادئ النظرية لدراسة آيات الأحكام، تر: علي محسن، مكتبة مؤمن قريش، بيروت، ٢٠١٣م.
٢٦. برنجكار، رضا، «ما هي عقل و تعارض عقل و وحي»، مجلة «نقد و نظر»، السنة الأولى، العددان ٣ و ٤.
٢٧. توشيهيكيو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة وتقديم: هلال محمد الجهاد، ط١، بيروت، المنظمة العربية للتربية للترجمة، ٢٠٠٧.
٢٨. حللي، عبد الرحمن، المفاهيم والمصطلحات القرآنية مقاربة منهجية، مجلة إسلامية المعرفة، السنة التاسعة، العدد ٣٥، ٢٠٠٤م.
٢٩. دراز، عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن، ط١٠، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٩٩٨.
٣٠. رحاني، محمد، فقهيات التفاسير المعاصرة (قراءة في تفسير الشهيد مصطفى الحميني)، تر: صالح البدراوي، نصوص معاصرة، العددان الخامس والسادس عشر، ٢٠٠٨م.
٣١. رمضان، أحمد محمد، التأصيل القرآني للمسالك العقلية في إثبات واجب الوجود، الجامعة العراقية، لا.ط، بغداد، كلية الدراسات الإسلامية، د.ت.
٣٢. مصطفوي، محمد، أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، ط١، بيروت، مكتبة مؤمن قريش، ٢٠٠٩.

مكانة الرواية في استنباط مسائل العلوم الإسلامية

قاسم شعيب^[1]

المقدمة

تبقى العلوم الإسلامية بكل تفرّعاتها علوم نصّ. والمقصود بالنصّ القرآن والسنّة، فالإنتاج الكلاميّ والفقهيّ والقيميّ كله يدور حول النصّ، بل إنّ ثمة مجالات علميّة أخرى كثيرة تحاول بناء نفسها على أساس النصّ. وإذا كان القرآن الكريم هو الأصل الأوّل الذي تعتمده العمليّات الاستنباطيّة المختلفة، فإنّ السنّة البوّيّة هي الأصل الثاني، كما يتفق في ذلك السنّة والشيعة، فالمعتقدات والفقهيّات والأخلاقيّات لا يمكن استنباطها بعيداً عن سنّة النبي ﷺ، بل إنّ تفسير القرآن نفسه لا يستغني عن السنّة، غير أنّ الفريقين مختلفان في المرجعيّة التي ينبغي أن يأخذ منها المسلمون سنّة النبي ﷺ. وبينما يجعل أهل السنّة الصحابة والتابعين تلك المرجعيّة، يقول الشيعة الإماميّة بمرجعيّة الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام.

والاختلاف في المرجعيّة التي يستند إليها كلّ فريق، أنتج اختلافاً في تفسير القرآن وأصول العقيدة والأحكام الفقهية، والكثير من المقولات والمفاهيم الإسلاميّة.. إنّ الحديث الذي ينقله أهل السنّة، قد لا يتطابق مع ما ينقله الشيعة،

[1] باحث متخصص في الفلسفة والكلام، تونس.

والقرآن لا يفهمه الشيعة، دائمًا، كما يفهمه أهل السنة، بل إنّه داخل كلّ فريق توجد اختلافات تتعلق بتوثيق الرواية ودلالة النّصّ.

تتعلق هذه المقالة، بمكانة النّصّ في استنباط العلوم الإسلامية المختلفة، لكن موضوعها الرواية فحسب، ومكانتها في بناء تلك العلوم. وسيتم تقسيمها إلى ستة محاور أساسية: الأول: يتعلق بمرجعية السنة النبوية في الممارسة الاستنباطية، الثاني: يرتبط بأهمية الرواية في تفسير القرآن، والثالث: يهتمّ بمكانة الرواية في بناء أصول الدين، والرابع: يركّز على موقع الرواية في الاستنباط الفقهي، الخامس: يتناول المسألة الأخلاقية وعلاقتها بالرواية، المحور السادس: يتعرّض إلى الآفات التي تعاني منها الرواية وسبل معالجة ذلك.

أولاً: مرجعية السنة النبوية في الممارسة الاستنباطية

١ - مستودع السنة النبوية

طرح القرآن الكريم رؤاه وتشريعاته بصور متعدّدة، وترك للنبيّ شرح ذلك وتفصيله وتطبيقه في الواقع. كان الرسول ﷺ يبيّن كلّ ما ينزل عليه من وحي للناس، لكنّه كان يخصّ بعضهم بذلك. والاختلاف السنّي الشيعي يتحدد في المصدر الذي يجبأخذ سنة الرسول منه، فيینما يقول أهل السنة إنّ النبيّ لم يحدد أحداً للعب ذلك الدور، وإنّما ترك الأمر لصحابته يتصرّفون فيه بما يرون مناسباً، يؤكّد الشيعة أنّ النبيّ ﷺ، حدّد خليفة له في مهامه المختلفة، ومنها صيانة سنته من أيّ ضياع أو تزوير.

ذهب علماء أهل السنة إلى أنّ الرسول ترك الأمر للصحابة عموماً يقرّرون بحسب ما يرون، واحتاج بعضهم برواية: « أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم

اهتديتم»^[١]، وقال كثير من مفسّرِهم، وربما أغلبهم، بجواز الرجوع إلى اليهود والنصارى في حالة عدم العلم^[٢]، واستدلّوا بآية: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (النحل، ٤٣). لكنّ المفسّرين أنفسهم أوردوا أيضًا عن علي عليه السلام أحياناً وعن الباقي عليه السلام أحياناً أخرى قوله: «نَحْنُ أَهْلُ الذِّكْر»^[٣].

وذهب علماء الشيعة في الاتّجاه المعاكس، وأكّدوا أنّ النبِيَّ حَدَّ فَعْلًا مرجعية علميَّة للناس من بعده، يعودون إليها عندما يكون ثمة اختلاف أو تنازع أو جهل في أيّ مسألة تواجههم. واستدل علماء الشيعة بأدلة من الكتاب والسنة، منها:

قوله تعالى: «وَتَعِيهَا أُذْنُ وَاعِيَةً» (الحاقة، ١٢)، ويتفق المفسرون من الفريقين -أهْلُ السُّنَّةِ وَالإِمَامِيَّةِ- على أنّها نزلت في علي^[٤]، وهم يرون أنّ النبِيَّ كان يختص علَيْهِ السَّلَامُ، بالمناجاة والمجالس الخاصة حتى يمرّر له الرسالة في كل تفاصيلها. وهذه الآية منسجمة مع حديث الثقلين المتواتر الذي قرن فيه النبِيُّ بين الكتاب والعترة.

وقوله: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»، وقد أجمع مفسّرو الشيعة على أنّها في علي وتجري في الأئمَّةِ، حيث لا يمكن أن يكون المقصود بأهْل الذِّكْر اليهود والنصارى؛ لأن ذلك يعني تحويلهم إلى مراجع للمسلمين، ولا يمكنهم في هذه الحالة إلّا الإفتاء بما يخدم دينهم. وقد روى الكليني: «قال رسول الله عليه السلام: الذكر أنا والأئمَّةُ أهْلُ الذِّكْر». وروي عن الصادق في تفسير الآية: «الذِّكْرُ مُحَمَّدٌ وَنَحْنُ

[١] ضعفه أحمد بن حنبل وقال: «لا يصح هذا الحديث»، وكذلك ابن عبد البر الذي قال: «هذا إسناد لا تقوم به حجّة»، وابن حزم في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٦١، قال: «هذه رواية ساقطة».. وقال الألباني في السلسلة الضعيفة، ح ٥٨: «موضوع»..

[٢] الطبرى، محمد بن جرير، جامع البيان في تأویل آي القرآن، ج ١٨، ص ٤١٤.

[٣] الطبرى، م.س، ج ١٨، ص ٤١٤؛ القرطبي، أبو عبد الله القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج ١١، ص ١٨٢.

[٤] انظر تفسير الآية في: ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعى، تاريخ دمشق، ج ٤٢، ص ٣٦١؛ الطبرى، م.س، ج ٢٩، ص ٥٦؛ القرطبي، م.س، ج ١٨، ص ٢٦٤.

أهله المسؤولون، قال: قلت: قوله: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمَكَ وَسُوفَ تُسْأَلُونَ﴾ قال: إِيّاناً عنِّي وَنَحْنُ أَهْلُ الذِّكْرِ وَنَحْنُ الْمَسْؤُلُونَ». وإِلَى ذَلِكَ أَشَارَ كَثِيرٌ مِنْ مُفَسِّرِي أَهْلِ السَّنَةِ كَمَا سَبَقَتِ الإِشارةُ إِلَيْهِ.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل عمران، ٧). قال مفسِّرٌ وأَهْلُ السَّنَةِ إِنَّ الْوَao، فِي ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ اسْتِئْنَافٍ، وَإِنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ لَا يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَ الْقُرْآنِ. لَكِنَّهُمْ نَقَلُوا عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَوْلَهُ: «أَنَا مِنَ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ وَأَعْلَمُ تَأْوِيلَهِ»^[١]. وَابْنُ عَبَّاسٍ نَفْسُهُ يَصْرَحُ أَنَّ كُلَّ مَا لَدِيهِ مِنْ عِلْمٍ هُوَ مِنْ عَلَيْهِ.

وَلَذِكْرٌ قَالَ مَحْدُثُ الشِّعْيَةِ وَمَفْسِرُهُمْ إِذَا كَانَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ لَا يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَ الْقُرْآنِ فَمَا هُوَ هَذَا الرَّسُوخُ؟ لَا بَدَّ مِنَ التَّسْلِيمِ بِأَنَّ الْآيَةَ كَانَتْ تُشَيرُ إِلَى عَتَّرَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كَمَا تَقُولُ الرِّوَايَاتُ: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْضَلُ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ قَدْ عَلِمَ كُلُّ عِلْمٍ جَمِيعَهُ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ مِنَ التَّنْزِيلِ وَالتَّأْوِيلِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لَيَنْزِلُ عَلَيْهِ شَيْئًا لَمْ يَعْلَمْهُ تَأْوِيلَهُ وَأَوْصِيَاهُ مِنْ بَعْدِهِ يَعْلَمُونَهُ كُلَّهُ»^[٢]. وَفِي تَفْسِيرِ العَيَّاشِيِّ: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: نَحْنُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ فَنَحْنُ نَعْلَمُ تَأْوِيلَهِ»^[٣].

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَ كُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب، ٣٣). وَالْمَحْدُثُونَ مُتَقْفَقُونَ أَنَّ أَهْلَ بَيْتِ النَّبِيِّ هُمْ أَصْحَابُ الْكَسَاءِ؛ عَلَيْهِ وَفَاطِمَةُ وَالْحَسِينَ^[٤]. وَبِالرِّبْطِ مَعَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمْسِهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾، يَكُونُ أَهْلُ الْبَيْتِ

[١] ابن كثير، اسماعيل، تفسير القرآن العظيم، سورة ٣، آية ٧.

[٢] القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، ج ١، ص ٩٧.

[٣] العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، ج ١، ص ١٦٤.

[٤] ابن الحجاج القشيري النيسابوري أبو الحسين، مسلم، صحيح مسلم، ح ٢٤٢٤. الترمذى، ح ٣٢٠٥. المستدرك، ح ٤٧١٩.

هم العالمون بالكتاب، فالكتاب المكنون هو اللوح المحفوظ الذي فيه القرآن: **﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ حَمِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾** (البروج، ٢٢)، فهو مكنون أي مستور عن أعين الخلق وعقولهم، والمسنّ هو العلم به، كما هو ظاهر، والمطهرون هم الذين طهّر الله نفوسهم من المعاصي والذنوب والأرجاس^[١]. ولا دليل على أن المقصود بالتطهير الملائكة، كما لا دليل على اختصاصهم بذلك، بل إن آية التطهير تؤكّد أن المقصودين بذلك هم أصحاب الكسأء من أهل البيت، وهذا تأكيد على أن معاني القرآن في مستوياتها المختلفة لا يعلمها كُلُّها إِلَّا النبي وأهل البيت، وهم المرجع في معرفة القرآن.

وفي حديث الثقلين المتواتر عند السنة والشيعة، أن النبي ﷺ أوصى بالتمسك بأهل البيت من بعده؛ لأن ذلك يعصّمهم من الضلال، فهم يمثلون المرجعية الدينية والسياسية من بعده، فقال صلى الله عليه وآله: «إِنِّي تارِكُ فِيْكُمُ الثقلَيْنِ مَا إِنْ تَمَسَّكُتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضَلُّوْ بَعْدِي: كِتَابَ اللَّهِ وَعَتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي، لَنْ يَفْرَقَا حَتَّى يَرِدا عَلَى الْحَوْضِ»^[٢].

ويؤكّد الإمام جعفر الصادق، عليه السلام، هذه المعانٰي في قوله: «إِنَّ أَهْلَ بَيْتٍ لَمْ يَزِلْ اللَّهُ يَبْعِثَ مِنْ يَعْلَمُ كِتَابَهُ مِنْ أُولَئِكَ إِلَى آخِرَه»^[٣]. وفي رواية أخرى: «إِنَّ اللَّهَ عَلِمَ نَبِيَّهُ التَّنْزِيلَ وَالتَّأْوِيلَ فَعَلِمَ رَسُولَ اللَّهِ عَلَيْهِ أَعْلَى». قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا نَزَّلْتَ آيَةً إِلَّا وَأَنَا عَلِمْتُ فِيمَنْ نَزَّلْتَ وَأَيْنَ نَزَّلْتَ وَعَلَى مَنْ نَزَّلْتَ، إِنَّ رَبِّي وَهُبِّي قَلْبًا عَقُولًا وَلِسَانًا نَاطِقًا»^[٤]. وكان بعض الصحابة يعترفون لعلي عليه السلام بأعلميته في مختلف المسائل التي

[١] الطباطبائي، محمد حسين، تفسير الميزان، ج ١٩، ص ١٣٧.

[٢] الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، ح ٢٦٧٩؛ الترمذى، ح ٣٧٨٦ - ٣٧٨٨؛ النسائي، السنن الكبرى، ح ٨٤٦٤؛ الحاكم، ح ٤٥٧٧؛ ابن أبي شيبة، المصنف، ح ٣٢٣٣٧؛ البزار، ح ٨٦٤؛ أحمد، ح ١١١٩ - ١١٤٧؛ الطحاوى، شرح مشكل الآثار، ح ١٧٦٠. وغيرهم كثير. انظر: الألبانى، السلسلة الصحيحة، ج ٤، ص ٣٥٧.

[٣] الصفار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات، ص ٥٢٧.

[٤] م.ن، ص ٣١٥.

كثيراً ما يظهرها في قضاياه وحلّه للمعضلات من المسائل، فيقولون مثلاً: «أقضانا على»^[١]، و«لولا علي هلك عمر»^[٢]، و«لا أبقاني الله لمضلة ليس لها أبو الحسن»^[٣].

وقد قال الذهبي في شأن الإمام علي،^[٤] «كثيراً ما كان يرجع إليه الصحابة في فهم ما خفي واستجلاء ما أشكل.. كان مدققاً ومسدداً فيصلًا في المعضلات حتى ضرب به المثل، فقيل: « قضية ولا أبا حسن لها.. وقيل لعطاء: أكان في أصحاب محمد أعلم من علي؟ قال: لا والله، لا أعلمبه. وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: «إذا ثبت لنا شيء عن علي^[٥]، لم نعدل عنه إلى غيره»، فكان أعلم الصحابة بموقع التنزيل ومعرفة التأويل، وقد روى عن ابن عباس أنه قال: ما أخذت من تفسير القرآن فعن علي بن أبي طالب»^[٦].

٢- أقسام الرواية

تشمل السنة النبوية قول النبي وفعله وتقريره، وعند الشيعة الإمامية يُضاف إلى ذلك فعل الإمام المعصوم و قوله وتقريره، وهذا لا يعني أن الإمام لديه سنة مستقلة عن سنة النبي^[٧]، بل يعني أنه الأمين على السنة النبوية، وكل ما يصدر عنه هو في الحقيقة ترجمة لسنة الرسول^[٨]، وهذه السنة تشمل المجالات المختلفة في الدين، من اعتقادات، وتشريعات، وأخلاقيات، ومفاهيم، ومقولات عامة، ويمكن تقسيمها بعد التتبع إلى أقسام عدّة هي أساساً:

أ- سنة شارحة: فهي تشرح معنى الآية وتبيّنه وتفسّرها، مثل: شرح الملامسة بالجماع، والفسوق بالكذب، وشرح المقصود في آية الوضوء بأنّه وجوب مسح

[١] البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ح ٤٢١١. ابن حنبل، أحمد، مسنن أحمد، ح ٢٠٥٨١.

[٢] ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج ٣، ص ١١٠٢، ح ١٨٥٥.

[٣] أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة، ح ١١٠٠؛ سن أبي داود، ح ٤٣٩٩؛ الحاكم، المستدرك على الصحيحين، ح ١٧٢٥.

[٤] الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٨٩-٩٠.

الرجلين لا غسلهما، ومثل القول إن وقت الإمساك في الصيام هو الفجر الصادق لا الفجر الكاذب.. ومثل تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَعْلَمُ أَفْئَدَهُ مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾ (إبراهيم، ٣٧) بأنهم أهل البيت والأئمة عليهم السلام، وليس شيئاً آخر.

ب- سنة تشرع في مساحة أباحها الله للنبي صلوات الله عليه، مثل: إضافة ركعات في الصلوات، وغسل الجمعة، وتحريم بعض الأشياء بشكل مؤقت مثل النهي عن أكل الحمير في خير.. وكثير من المستحبات، فالسنة في مقام التشريع واجبة ومستحبة.

ت- سنة تطبيقية: وهي بمعنىين: الأول: تطبيق مفهوم الآية في كليتها على أفرادها فيما يُعرف بالجري، مثل ما روي عن ابن عباس أنه قال: «ما أنزل الله آية في القرآن الكريم يقول فيها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِلَّا كَانَ عَلَيْهِ أَشْرُفُهَا وَأَمْرُهَا، وَلَقَدْ عَاتَبَ اللَّهَ أَصْحَابَ مُحَمَّدٍ فِي غَيْرِ آيَةٍ مِّنَ الْقُرْآنِ، وَمَا ذَكَرَ عَلَيْهِ إِلَّا بَخِيرٌ﴾^[١]. ومثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقْيِمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة، ٥٥)، التي نزلت عندما تصدق الإمام علي بخاتمه أثناء رکوعه في الصلاة كما يقول المفسرون^[٢]، والثاني: تقديم درسٍ تطبيقيٍ في الآيات ذات الشأن، مثل: آيات الصلاة بما فيها من تكبير وقراءة وركوع وسجود وتسبيح وتشهد وتسليم، والحج بما فيه من سعي وطواف ورمي جمرات وهدى..

ث- سنة استنباطية: وهي السنة التي تستنبط الأحكام والمقولات الاعتقادية والأخلاقية من القرآن على نحو ما أشارت إليه الآية الكريمة: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَئِكُمْ أَمْرِ مِنْهُمْ لَعِلَّهُمْ يَسْتَبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ

[١] ابن أبي حاتم، عبد الرحمن، تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ١٩٦.

[٢] انظر مثلاً: السيوطي، جلال الدين، الدر المنشور في التفسير بالتأثر، ج ٣، ص ١٠٥؛ البيضاوي، عبدالله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج ٢، ص ٣٣٩؛ الطبرى، محمد بن جرير الطبرى، جامع البيان في تأويل آي القرآن، ج ٦، ص ٢٨٩.

وَرَحْمَتُهُ لَا تَبَعِّثُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا» (النساء، ٨٣). فالقرآن من الناحية المبدئية يتضمن كل شيء، لكن الذي يعرف موقع ذلك وكيفية استنباطه، دون احتمال الخطأ، هو النبي والإمام.

ثانيًا: أهمية الرواية في تفسير القرآن الكريم

ليس ممكناً الحديث عن مكانة الرواية في العمليات الاستنباطية المختلفة دون التوقف عند علاقتها بالنص القرآني، فبحسب المشهور والمنقول معاً، يوجد تلازم بين الكتاب والسنّة، حيث يبقى القرآن الكريم النص المرجعي الأول للمسلمين، والمصدر الأول للاستنباط، بينما اعتبرت السنّة المصدر الثاني. ورغم أن المفسرين يتفقون على أهمية الرواية في تفسير القرآن وفهم معانيه واستنباط أحکامه ومفاهيمه^[١]، إلا أنهم يختلفون في المساحة التي تشغله في العملية التفسيرية والاستنباطية. ففي حين يصر المفسر الروائي على أنها شاملة لكل النص القرآني، يقول المفسر الذي يعتمد الرأي أن ذلك يجب أن يكون محدوداً في نطاق معين بسبب قلة الروايات القطعية، ولأن القرآن له ظاهر يفهمه كل الناس.

١ - التفسير الروائي

يذهب هذا الاتجاه في التفسير، الذي يسمى بالتفسير النقلي أو التفسير بالتأثير أيضاً، إلى «أن فهم القرآن مختص بمن خوطب به، وقد استندوا في هذه الدعوى إلى روايات عدّة واردة في هذا الموضوع.. إن المراد من هذه الروايات وأمثالها أن فهم القرآن حق فهمه، ومعرفة ظاهره وباطنه، وناسخه ومنسوخه، مختص بمن خوطب به، فإن معنى ذلك أن الله قد خص أوصياء نبيه ﷺ بإرث الكتاب، وهو معنى قوله تعالى: «ثُمَّ أُورْثَنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا» (فاطر، ٣٢)، فهم المخصوصون بعلم القرآن على واقعه وحقيقة، وليس لغيرهم في ذلك نصيب»^[٢].

[١] الطوسي، محمد بن الحسن، البيان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ٣٩٨.

[٢] الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص ٢٦٥.

والاتجاه الروائي في التفسير أقدم وجوداً من المدرسة الأخبارية التي ظهرت في القرن الحادى عشر للهجرة لواجهة المدرسة الأصولية، رغم وجود من يعتبر الشيخ الصدوق المؤسس الفعلى لهذه المدرسة، وليس الأمين الأسترآبادى، فتألیف الموسوعات التفسيرية بدأ مبكراً ومنذ القرن الأول للهجرة، وأول مدونة في روایات تفسیر القرآن عند الشيعة هو الكتاب المنسوب إلى الإمام علي،^[١] والذي ورد في شكل نص مفصل في بداية تفسیر النعماي^[٢].

ويوجد كتاب آخر، هو مصحف علي بن أبي طالب. وقد تضمن تأويل القرآن، والتفسير، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وهو مرتب على حسب النزول، لكن هذا الكتاب ليس في متناول أيدينا الآن.

ويوجد كذلك التفسير المنسوب إلى الإمام الباقر^[٣]، المعروف بتفسير علي بن إبراهيم القمي المنقول عن طريق أبي حمزة الشعائري وأبي الجارود، والتفسير المنسوب إلى الإمام الصادق^[٤] في القرن الثاني للهجرة، وتفسير فرات الكوفي، والتفسير المنسوب للإمام العسكري^[٥] في بداية القرن الثالث للهجرة، وتفسير العياشى^[٦] الذي عاش في نهاية القرن الثالث وببداية القرن الرابع للهجرة، وهو من أهم التفاسير الروائية حسب هادي معرفة^[٧].

لا يؤمن المفسّر الروائي بحجّية ظواهر القرآن الكريم؛ لأنّ ظهور الآية في معنى معين لا يعني أنها نص صريح في ذلك المعنى، فالظهور مجرّد تبادر معنى معين للذهن، يحتمل أن يكون غير المعنى المقصود. وإذا وجدت رواية تحدّد معنى الآية، فلا بدّ من الأخذ بها وترك الظهور، فهي في هذه الحالة قرينة صارفة عن المعنى المبادر.

[١] يحمل هذا الكتاب عنوان، «رسالة المحكم والمشابه»، وتنسب إلى السيد المرتضى، وقد نقل المجلسي الرسالة في موسوعة «بحار الأنوار».

[٢] معرفة، محمد هادي، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ج ٢، ص ٣١٢ - ٣١٣.

وقد قال البحرياني في مقدمة تفسيره: «رأيت عكوف أهل الزمان على تفسير مَنْ لم يرووه عن أهل العصمة سلام الله عليهم الذين نزل التنزيل والتأويل في بيوتهم، وأتوا من العلم ما لم يُؤْتَهُ غيرهم، بل كان يجب التوقف حتى يأتي تأويله عنهم؛ لأنَّ علم التنزيل والتأويل في أيديهم، فما جاء عنهم، بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، فهو النور والهدى، وما جاء عن غيرهم فهو الظلمة والعمى. والعجب كُلُّ العجب من علماء علميِّ المعانِي والبيان، حيث زعموا أنَّ معرفة هذين العلمين تطلُّع على مكتون سرَّ الله، جلَّ جلاله، من تأويل القرآن.. ولا رَيْبَ أنَّ محلَّ ذلك من كتاب الله، جلَّ جلاله، تحتاج معرفته إلى العلم به من أهل التنزيل والتأويل، وهم أهل البيت الذين علَّمُهم الله سبحانه وتعالى، فلا ينبغي معرفة ذلك إلَّا منهم، ومنْ تعاطى معرفته من غيرهم ركب متن عمياً، وخطب خطب عشواء..»^[١].

يذهب أصحاب التفسير الروائي إلى القول بمحوريَّة السنة في تفسير القرآن، وليس محوريتها في مقابل القرآن، وهو يُبررون ذلك بأنَّ واحدة من مهام الرسول والإمام تفسير القرآن، وقوله لا يخرج عن القرآن نفسه، اعتمادًا على النصوص القرآنية والروائية التي تصرَّح بذلك.

ولأجل ذلك، لا يرفض التفسير الروائي تفسير القرآن بالقرآن، ولكنه يقول إنَّ المقصوم هو الذي يمكنه فعل ذلك، أمَّا غيره فيمكن أن يخطئ، فيقوم بالربط بين آياتين مثلاً دون توفيق.

وإضافة إلى ذلك، يرفض هذا المنهج نظرية السياق، التي تعني التتابع والترابط بين الفقرات أو الجمل أو الآيات. ونظرية السياق بهذا المعنى تختلف عن منهج تفسير القرآن بالقرآن؛ لأنَّ هذا المنهج لا يفترض السياق، بل قد يفسِّر آيات متعددة في سور مختلفة اعتمادًا على ورود ما يسمح بذلك من ألفاظ أو معانٍ.

[١] القمي، م. س، ج ١، ص ٨-٧.

تتضمن الآيات القرآنية فقراتٍ وجملًا طويلة، يقول الاتجاه العقلي في التفسير إنَّه يربط بينها سياق الكلام، فالكلمة السابقة تفسِّر اللاحقة، وهو ما يُسمى بالقرينة الحالية أيضًا، أو ربما يُعبر عن القرينة الحالية بالسياق^[١]، لكن الاتجاه الروائي رفض مقوله السياق، ومبررُه في ذلك هو أنَّ الكثير من الآيات لا يمكن فهمها ضمن سياقها؛ لأنَّ ذلك يتصادم مباشرةً مع أسباب النزول وتفسير المعصوم، كما هي آية التطهير مثلاً وأية أهل الذكر وغيرهما..

يُعلن المفسِّر الروائي أنَّ القرآن نفسه يؤكِّد العلاقة البنوية التي لا تنفكُّ بين القرآن وسنة الرسول ﷺ، فلا يمكن الاستغناء عن السنة النبوية لمعرفة تفاصيل الرؤية الوجودية والأحكام التشريعية للإسلام، تماماً كما لا يمكن الاستغناء عن القرآن نفسه لفعل ذلك. تلقى النبي القرآن وتلقى معه تفسيره، فواحدة من مهمات النبي ﷺ تفسير القرآن وبيانه للناس، استناداً إلى آيات عدَّة^[٢] تؤكِّد أنَّ الله تعهد ببيان القرآن للنبي ﷺ، والنبي بدوره نقل ذلك إلى الإمام علي عليه السلام.

كما استندوا إلى بعض الروايات عن النبي نفسه، مثل قوله: «ألا وإنِّي أُوتيت القرآن ومثله معه»^[٤]. وكان يقرأ الآية النازلة ويفسرُها للناس، كما نقل عن ابن مسعود قوله: «كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهنَ حتى يعرف معانيهنَ والعمل بهنَ»^[٥]. وفي رواية «زيد الشحام قال: دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر عليهما السلام، فقال: يا قتادة أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال أبو جعفر عليهما السلام: بلغني أنك تفسِّر القرآن؟ فقال له قتادة، نعم، فقال له أبو جعفر عليهما السلام: فإنْ كنت تفسِّره بعلم فأنت أنت، وأنا أسألك، إلى أن قال أبو جعفر عليهما السلام: ويحك يا

[١] اليازحي، ناصيف، العرف الطيب في ديوان أبي الطيب، ج ٢، ص ٣٣٧.

[٢] سورة القيامة، الآيات ١٦-١٩؛ سورة النحل، الآية ٤٤.

[٣] القمي، م.س، ج ٢، ص ٣٩٧.

[٤] السيوطي، جلال الدين، الإنقاذه في علوم القرآن، ج ٤، ص ١٧٤.

[٥] الطبرى، محمد بن جرير، م.س، ج ١، ص ٢٧-٢٨.

قتادة! إن كنت إنّما فسّرت القرآن من تلقاء نفسك، فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسّرته من الرجال، فقد هلكت وأهلكت، ويحک يا قتادة! إنّما يعرّف القرآن من خوطب به»^[١]. وفي رواية بريد بن معاویة، عن أحدّهـما، علیهـما السلام، في قول الله عزّ وجلّ: «وما يعلم تأویله إلـا الله والراسخون في العلم»، فرسول الله ﷺ أفضـل الراسـخـين في العـلم، قد عـلـمـهـ اللهـ جـمـيعـ ماـأـنـزلـ عـلـيـهـ منـ التـنـزـيلـ وـالـتأـوـيلـ، وـماـ كـانـ اللهـ لـيـنـزـلـ عـلـيـهـ شـيـئـاـ لـاـ يـعـلـمـهـ تـأـوـيلـهـ، وـأـوـصـيـأـهـ مـنـ بـعـدـهـ يـعـلـمـوـنـهـ»^[٢].

وفي المقابل، أكّدوا على وجود روایات تنهى عن التفسير بالرأي، كما عن النبي ﷺ: «ومن فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب»^[٣]، و«من قال في القرآن بغير علم فليتبواً مقعده من النار»^[٤]. وعن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «قال الله جل جلاله: ما آمن بي من فسر برأيه كلامي»^[٥]. وعن الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن»^[٦]. و«عن علي صلوات الله عليه قال: سلوني عن كتاب الله، فوالله ما نزلت آية من كتاب الله في ليل ولا نهار، ولا مسیر ولا مقام، إلّا وقد أقرأنها رسول الله صلى الله عليه وأله وعلّمني تأویلها، فقام ابن الكواء، فقال: يا أمير المؤمنين، فما كان ينزل عليه وأنت غائب عنه؟ قال: كان [يحفظ علي] رسول الله عليه السلام ما كان ينزل عليه من القرآن وأنا غائب حتى أقدم عليه فيقرئني ويقول: يا علي، أنزل الله بعدك كذا وكذا، وتأویله كذا وكذا فعلّمني تأویله وتنزيله»^[٧].

[١] الحَرْ العَامِلُ، مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنُ عَلَى، الْفَصُولُ الْمُهَمَّةُ فِي أَصْوَلِ الْأَئْمَةِ، ج١، ص٤٥٢.

[۲] م. ن، ج ۲۷، ص ۱۷۹.

[٣] الحَرَّ العَامِلِيُّ، مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنُ عَلِيٍّ، وَسَائِلُ الشِّيعَةِ، جُ ٢٧، ص١٩٠، كِتَابُ الْقَضَاءِ، أَبْوَابُ صَفَاتِ الْقَاضِيِّ، بَابٌ ١٣، ح٣٧.

[٤] الحر العاملی، محمد بن الحسن بن علی، ج ٢٧، ص ١٩٠، کتاب القضاة، أبواب صفات القاضی، باب ١٣، ح ٣٥.

۲۸۵

[٦] م. ن، ص ١٩٢، ح ٤١.

[٧] المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ٨٩، ص ٧٨.

ولا توجد رواية واحدة تشجّع أو حتى تسمح بتفسير القرآن بالرأي، بحسب الاتجاه الروائيّ، وهو يقول: لو سُمح لكلّ أحد أن يفسّر القرآن برأيه، لكان دور الرسول والإمام متنفياً، ولو كان التفسير بالرأي مقبولاً، فمماذا نفعل إذا تعارض التفسير بالرأي مع تفسير النبيّ والإمام؟ أليس التفسير بالرأي يعني إسقاط مسبقات مذهبية وإيديولوجية على القرآن؟ ألا يؤدّي هذا المنهج إلى الخروج عن المعاني المقصودة والمتوخّلة للرسالة والوحي؟ ألا يصبح التفسير بالرأي سبباً للفرقـة والتشتّت والاقتتال كما هو واقع الحال في الماضي والحاضر؟

لا شكّ في وجود روایات صحيحة وكثيرة تنهى عن التفسير بالرأي، والمفسّر الروائي يعتمد على تلك الروایات لرفض التفسير بالرأي، وهو يقول إنّ التفسير بالرأي هو في النهاية نسبة معتقدات وأفكار وأمور إلى الله، بينما هو لم يقلها ولم يردها.

٢- التفسير العقليّ

يعتبر الاتجاه الأصوليّ الظواهر القرآنية حجّة^[١]، وهو بذلك مختلف عن الاتجاه الأخباريّ الذي يرى عدم حجّية ظواهر القرآن الكريم، والقرآن تبعاً لذلك حاكمٌ على السنة التي يجب أن تكون تابعةً له في نظر جزء مهمٍ من الأصوليين، وربما أمكنت إعادة جذور هذا المنهج إلى الشيخ الطوسيّ في تفسيره «التبیان في تفسیر القرآن» والشيخ الطبرسيّ في تفسير «مجمع البیان»^[٢].

وهذا الاتجاه، الذي أفرز منهجاً خاصاً في التفسير، يعتمد آليتين: الأولى: تفسير القرآن بالقرآن، والثانية: حجّية السياق في فهم الآيات.

[١] المجلسي، محمد باقر، م.س، ج ١، ص ٤٢٧، حيث يعقب العلامة الطباطبائي غالباً بعد نقل الرواية بعبارة: «وهذا المعنى يؤيد ما استفدناه من ظاهر لفظ الآية»؛ انظر أيضاً: ج ٢، ص ٢١٦؛ ج ٣، ص ٢١٦؛ ج ٤، ص ١٧٧؛ ج ٥، ص ١٧؛ ج ٨، ص ٧٢؛ ج ٩، ص ٧٨؛ انظر كذلك: المظفر، محمد رضا: أصول المظفر، ج ٢، ص ١٣٥.

[٢] رضائي، محمد علي: مناهج التفسير والاتجاهاته دراسة مقارنة في مناهج تفسير القرآن الكريم، ص ٤٩.

وتفسير القرآن بالقرآن هو ما أشارت إليه الآية القرآنية: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء، ٨٢)^[١]. وفي بعض الروايات: «فإن القرآن يفسّر بعضه بعضاً»^[٢]، كما نجد في نهج البلاغة إشارة من الإمام علي إلى ذلك: «كتاب الله تبصرون به وتسمعون به وينطق بعضه ببعض ويشهد بعضه على بعض»^[٣]، غير أنه لا شك أن ذلك يحتاج إلى إمام واسع بالقرآن وفهم سليم لدلالة آياته.

ومن الأمثلة على ذلك، تفسير رسول الله ﷺ الظلم بالشرك بربطًا بين قوله تعالى: ﴿وَمَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ (الأنعام، ٨٢)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان، ١٣)، وكذلك استنباط أمير المؤمنين عليه السلام من القرآن الكريم أن مدة الحمل قد تكون ستة أشهر ولا تقل عنها، لحل مشكلة اجتماعية وقعت في زمانه. فقد استفاد الإمام من التقابل بين آيتين في كتاب الله العزيز، هما: قوله تعالى: ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ (لقمان، ١٤)، وقوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ (الأحقاف، ١٥).

ولأن القرآن يتضمن المحكم والمتشبه، فإن تطبيق هذا المنهج يبعد المفسّر عن الوقوع في التشبيه، مثلاً، فـ«مَنْ رَدَ مُتَشَابِهَ الْقُرْآنَ إِلَى مُحْكَمِهِ هُدِيَ إِلَى صِرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ»^[٤]. والمثال على ذلك جعل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ قاعدة لفهم ظواهر بعض الآيات مثل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه، ٥)، و﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح، ١٠)، و﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة، ٢٣)، و﴿وَيَقِنَّ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجُلُلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن، ٧٢)، وهو ما يعني تأويل الظواهر القرآنية بما يقتضيه تنزية الذات الإلهية.

[١] نقل ابن أبي الحميد عن الإمام علي أن: «الكتاب يصدق بعضه بعضاً، وأنه لا اختلاف فيه، فقال سبحانه: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾». شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ٢٨٨.

[٢] المجلسي، م. س، ج ٩، ص ١٢٧.

[٣] الإمام علي، نهج البلاغة، ج ٢، ص ١٧.

[٤] المجلسي، م. س، ج ٨٩، ص ٣٧٧.

وُضع تفسير القرآن بالقرآن في بداية تدوين الحديث في القرن الثاني ضمن أبواب الحديث، فهو في الأصل روايات منقولة عن النبي ﷺ والأئمة صلوات الله عليهم، لكنه سرعان ما تحول إلى منهج في التفسير تم إحياؤه في العقود الأخيرة من خلال ما عرف بالمنهج الموضوعي أو المنهج التوحيدى أو غير ذلك، فهو يعتمد على مقابلة الآيات بعضها ببعض في الموضوع الواحد للوصول إلى فهم أكثر دقةً وعمقاً، وإلى ذلك يشير العالمة محمد حسين الطباطبائي (١٩٠٤-١٩٨١م) في تفسيره «الميزان»: «وقد كانت طريقتهم في التعليم والتفسير هذه الطريقة بعينها -أي تفسير القرآن بالقرآن- على ما وصل إلينا من أخبارهم في التفسير»^[١].

وقد يفهم من كلام الطباطبائي أنّ منهج تفسير القرآن يُغني عن تفسير القرآن بالسنة، كما في قوله: «والمحصل: أنّ المنهي عنه إنّما هو الاستقلال في تفسير القرآن واعتقاد المفسّر على نفسه من غير رجوع إلى غيره، ولازمه وجوب الاستمداد من الغير بالرجوع إليه، وهنا الغير، لا محالة، إما هو الكتاب أو السنة، وكونه هو السنة ينافي القرآن ونفس السنة الآمرة بالرجوع إليه وعرض الأخبار عليه، فلا يبقى للرجوع إليه والاستمداد منه في تفسير القرآن إلا نفس القرآن»^[٢].

غير أنّنا، في المقابل، نجد في بعض كلماته ما يدلّ علىأخذ الرواية بعين الاعتبار: ففي قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل، ٤٤)، يقول: «وفي الآية دلالة على حجّية قول النبي ﷺ في بيان الآيات القرآنية، وأما ما ذكره بعضهم أنّ ذلك في غير النصّ والظاهر من المتشابهات أو فيما يرجع إلى أسرار كلام الله وما فيه من التأويل، فمما لا ينبغي أن يُصغى إليه. هذا في نفس بيانيه،^[٣] ويتحقق به بيان أهل بيته لحديث الثقلين المتواتر وغيره»^[٤].

[١] الطباطبائي، م. س، ج ١، ص ١٠.

[٢] م. ن، ج ٣، ص ٨٩.

[٣] الطباطبائي، م. س، ج ١، ص ٢٦٠.

وهذا المعنى منسجم مع ما أكد عليه الطبرسيّ من: «أنَّ الخبر قد صحّ عن النبيِّ ﷺ وعن الأئمَّة القائمين مقامه أنَّ تفسير القرآن لا يجوز إلَّا بالأثر الصحيح، والنُّصُّ الصريح»^[١].

والتطبيق العمليٌّ يُشير إلى أنَّ تفسير الميزان لم يستغن عن الروايات، رغم أنَّ يخالفها أحياناً، كما في مسألة المراجح الذي قال إنَّه يجوز أن يكون مراججاً روحياً، ولكن ليس على سبيل الرؤيا المنامية^[٢]، بل على طريقة من يعتقد بالهورقilia، وكما في مسألة أفضليَّة الزهراء^[٣] على نساء العالمين، فقال إنَّ مریم أفضلاً منها مبرراً ذلك بإطلاق الآية^[٤].

ويذهب باحثون إلى أنَّ هذا الاتجاه يعتمد نظرية محوريَّة القرآن ومداريَّة السنة^[٥]، فالسنة في هذا المنهج ليست هي المحور في التفسير، بل إنَّ القرآن الكريم هو المحور، لكن ذلك لا يلغى الرجوع إلى الروايات التي أصبح لها دور توكيديٌّ لما يفرزه تفسير القرآن بالقرآن، وآخر تعميقيٌّ^[٦] يفتح الآية على معانٍ جديدة قد لا يمكن الوصول إليها دون اعتماد الرواية.

والآلية الثانية المعتمدة لدى المفسر الأصوليٌّ هي حاكمية السياق، الذي يعطيه صاحب «تفسير الميزان» أهميَّة في تفسيره، حتَّى أصبح سمةً مميزةً له، فهو يحدد معاني الآيات ومكان نزولها من خلال السياق، والقول بالسياق يعني القول إنَّ القرآن نزل جملة واحدة، والرسول ﷺ بيَّنه نجوماً، أمَّا القول بعدم السياق، فيعني أنَّ القرآن نزل نجوماً، وهو ما ينافي مع القول بوجود أدلة لنزول القرآن. لكنَّ الطابطائيَّ ذهب

[١] الطبرسيٌّ، م. س، ج ١، ص ٣٩.

[٢] م. ن، ج ١٣، ص ٣٢.

[٣] م. ن، ج ٣، ص ١٨٩.

[٤] عبد الأعلى، سليمان، نظرة نقدية وتحليلية حول اتهام منهج الطابطائيٍّ بـ«حسبنا كتاب الله» في أطروحتات الشيخ محمد السندي، ضمن: نصوص معاصرة، ديسمبر ٢٠١٦.

[٥] م. ن.

إلى القول إنّ ترتيب بعض الآيات في السورة الواحدة ليس توقيفيًّا، وإنّما وجدت آيات في الموضع الذي هي فيه في المصحف بسبب اجتهادات بعض الصحابة أثناء جمع القرآن^[١].. وهو ما بَرَرْ به أخذه بالسياق أحياناً، وعدم أخذه به أحياناً أخرى.

وبشكل عام، كتب جعفر السبحاني محدّداً شروط التفسير العقلّي، فقال إمّها:

معرفة قواعد اللغة العربية ومعاني المفردات، وتفسير القرآن بالقرآن، والحفظ على سياق الآيات، والرجوع إلى الأحاديث الصحيحة، ومعرفة أسباب التزوير، والإحاطة بتاريخ صدر الإسلام، وتمييز الآيات المكية عن المدنية، والوقوف على الآراء المطروحة حول الآية، والاجتناب عن التفسير بالرأي^[٢].

٣- التفسير بالرأي

وهذه النظرية لا تعترف بالسنّة، وتدعى إلى الالكتفاء بتفسير القرآن بالقرآن، أو التفسير بالرأي. وهي نظرية جماعة القرآنيين، أو أهل القرآن، كما يسمون أنفسهم. ظهرت هذه الجماعة في الهند على يد أحمد خان (١٨١٧-١٨٩٨ م)، بعد فشل «الثورة الكبرى» في الهند سنة ١٢٧٤ هـ - ١٨٥٧ م ضدّ الاحتلال البريطاني، وسقوط حكم المسلمين. فسرّ أحمد خان القرآن اعتماداً على رأيه الخاصّ، وقال إنّ التنزيل وحيٌ إلهيٌّ، ولكن ليس باللفظ بل بالمعنى، نزله الله على قلب نبيه محمد<ص>. ومنع تعدد الزوجات، وقال لا بدّ من الالكتفاء بزوجة واحدة فحسب، وأنكر وجود الجنّ والملائكة، وأول كلّ الآيات القرآنية المتعلقة بهم، ثمّ تواصلت هذه المدرسة مع آخرين مثل أحمد صبحي منصور في مصر، ومحمد الطالبي في تونس، ومحمد شحرور في سوريا..

ويُبَرِّر «القرآنيون» هذا المنهج بروايات جاءت في كتب أهل السنّة عن بعض الصحابة، مثل: أبو بكر وعمر بن الخطاب وعثمان الذين رفضوا الحديث ومنعوا

[١] الطبرسي، م. س، ج ١٢، ص ١٢٦.

[٢] السبحاني، جعفر، المناهج التفسيرية في علوم القرآن، ص ٢٤.

تداوله بين المسلمين^[١]، وهذا في حد ذاته تناقض؛ إذ كيف يعتمدون تلك الروايات لنفي الروايات الأخرى الصادرة عن النبي؟ وإذا كان هؤلاء الصحابة قد منعوا تدوين الحديث، فإن ذلك لا ينفي وجودها وحجيتها، ولا بد من التساؤل حينها عن السبب الحقيقي لذلك المنع، وقد أتى هذا الأمر انقسام «القرآنين» إلى اتجاهين في إنكار السنة: الأول ينكر السنة الواقعية، والثاني ينكر السنة المروية فحسب.

الاتجاه الأول: إنكار السنة الواقعية، ويعني أنهم يرفضون أن تكون السنة جزءاً من الوحي والإسلام حتى لو كانوا معاصرين للنبي وسمعوا منه، ويررون أنه لا يوجد وحي ثانٍ، والوحي الوحيد هو القرآن، وسنة النبي ليست لها قوّة إلزامية دينية، بل هي أحكام ولائحة، أي إنها مجرد إجراءات سياسية صدرت عن النبي بوصفه حاكماً، وهي محصورة في حدودها التاريخية، وهذا يعني أنّ الأمر بطاعة النبي ﷺ كان مرتبطاً بمنصبه السياسي لا بمقامه الديني، فإذا توفي النبي تفقد سنته صلاحيتها.

الاتجاه الثاني: القبول بالسنة الواقعية، فلو ثبت أنّ السنة صدرت فعلاً من النبي لحصل القبول بها، في هذه الحالة تكون السنة جزءاً من الدين ولا بد الالتزام بها. والمشكلة هي في انسداد الطرق إلى معرفة السنة الصادرة فعلاً عن النبي ﷺ؛ لأنّ ما نقله المحدثون ليس إلا ظنوناً مغلفة بكثير من الأوهام ولا يمكن الوثوق بها.

إنهم يعتبرون أنّ المنهجية التي اتبعت في تصحيح الأحاديث النبوية كانت تفتقر إلى الموضوعية وتخالف المنهج العلمي؛ وبسبب ذلك تم تخريج أحاديث كثيرة في الصّحاح التي يختلف فيها المسلمون حتى اليوم.

كما يقولون إنّ من توّلى تصحيح هذه الأحاديث النبوية أشخاص قد يخطئون، بل إنهم يذهبون إلى القول إنّ الرسول ﷺ نهى عن تدوين السنة بأحاديث خرجها

[١] المتّقي الهندي، علاء الدين علي، كنز العمال، ج ١٠، ص ٢٩٢؛ البهقي، المدخل إلى السنن الكبرى، ج ١، ص ٤٠٧.

أصحاب الصحاح، وهذه السنة المرويّة أو الأحاديث لم تُدوّن إلّا في القرن الثالث الهجريّ، أي بعد أكثر من مئتين وثمانين عامًا على وفاة الرسول صلّى الله عليه وآله، مما يعني دخول الكثير من الموضوعات والمخالقات على هذه السنة قبل تدوينها وخلاله.

لا يرى هذا التيار حجّيّة للروايات في تفسير آيات القرآن الكريم، بل إنّه لا حاجة إلى الروايات التفسيرية في ذلك، وهو يقدّم مبررات عدّة لما يطرحه، منها أنّ القرآن واضحٌ في بيان مدلولاته ومعانيه، ويمكن لأيّ شخص أن يدرك معانيه من خلال التدبّر في آياته، وفي ذلك قال الصادقي الطهراني: «إنّ القرآن خير مَنْ يفسّر نفسه، وإنّ الذين يتمسّكون في تفسير القرآن بغير القرآن مفسدون، فعلى مَنْ يبحث في تفسير القرآن أن يبحث عنه في القرآن ذاته، وأن يستنبطوا آياته. وإنّ الذهاب إلى الأساليب والمناهج التفسيرية الأخرى ذهابٌ نحو السراب، ودخول في متأهّبات الصحاري القاحلة»^[١].

يعتمد هذا المنهج نظرية تفسير القرآن بالقرآن التي نجدها في المناهج التفسيرية الأخرى، ليقول إنّ القرآن كلامٌ واحد، وهو لذلك يفسّر بعضه بعضاً، ولا يحتاج في تفسيره إلى الروايات. ومن الواضح أنّ التفسير بالرأي الذي يرفض اعتماد الروايات يعطي خلفية المفسّر الفكرية والاعتقادية دوراً كبيراً في فهم الآيات، فتنطبع التفاسير بالاتجاه الفكريّ أو المذهبيّ، الذي يتبنّاه المفسّر بسبب ذلك، وهذا يعني أنّ التفسير بالرأي يستبطن معتقدات صاحبه وأفكاره الخاصة.

وعندما نقل بعض الكتاب الحداثيين مناهج البنوية والتفسير والتاريخانية، وحاولوا تطبيقها على النص القرآني كان ذلك أداةً لتبرير أفكارهم الحداثية من خلال القرآن. فالمنهج التفكيريّ، يقول مثلاً إنّ متيّج النص يموت بمجرد خروجه

[١] الطهراني، محمد الصادقي، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج ١، ص ١٦-١٧.

إلى الناس، والقارئ حرّ - بعد ذلك - في إضفاء المعنى على النصّ بالطريقة التي يراها، وهذا الأمر يمكن ملاحظته في مشروع محمد شحرور في مَا يُسمّيه «القراءة المعاصرة»، فقد أسقط الكثير من المحرّمات مثل الخمر والزنا والبغاء^[١]، وأباح إفطار شهر رمضان ودفع فدية بدل ذلك، ودعا إلى سفور المرأة، وأبطل أحکام الإرث^[٢]...

ثالثاً: الرواية والاستنباط العقائديّ

ربما كانت أصول الدين مقاييساً مفصليّاً يُحدّد مكانة الرواية في استنباط المعارف والمفاهيم العقدية، فالاختلافات حول أهميّة الرواية في تفسير القرآن توقفها المسألة الكلامية التي لا نقاش في اعتمادها الكامل على الروايات التي تفسّر الآيات القرآنية ذات العلاقة، خاصة لدى المتقدّمين.

ورغم أنّ التوحيد يُعتبر الأصل الأوّل من أصول الدين، إلا أنّ الإمامة لدى الشيعة الإمامية تبقى المسألة الأولى التي يجب أن تُبحث، فعلّ أساسها يتم تحديد الرؤية الوجوديّة للإنسان المؤمن، في التوحيد، والتزيه، والذات، والصفات، وبقيّة المسائل الاعتقاديّة. وهذا يعكس ما نجده لدى أهل السنة الذين وضعوها ضمن فروع الدين، فأنتج ذلك اختلافات كثيرة بينهم في مسائل العقيدة.

تعتمد صحة الأصول الاعتقاديّة على مسألة الإمامة، باعتبارها الحاضن الأوّل للقرآن، والثقل الثاني كما وصفها النبيّ، تماماً كما تعتمد عليها فروع الإسلام والمسائل الفقهية المختلفة، فما دام الإمام يمثّل المرجعية الشرعية لكل المسلمين؛ لأنّه المفسّر الأوّل للقرآن والأعلم بمفاهيم الإسلام ومقولاته وأحكامه، فإنّ الإمامة بذلك تصبح مركزيّة ولا يصحّ إيمان ولا عمل من دونها.

[١] شحرور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، صص ٤٧٧ - ٧٢٢.

[٢] شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي - فقه المرأة، الفصل ٣.

ثمة اتفاق نادر على مستوى المفاصل الاعتقادية الكبرى بين الشيعة الإمامية بمختلف اتجاهاتهم، وهو ما يؤكد أنّ الإنسان لن يفهم دينه ولن يطبق أحكامه بشكل سليم، إلّا إذا تلقّاه من الإمام. ليس من الممكن بناء رؤية سليمة للوجود والمبدأ والمصير، وما له علاقة بمسألة الألوهية، دون الاعتماد على الروايات الموثوقة الصادرة عن الأنّمّة، فالقرآن حمال أوجه، ومن دون السنة يتৎكس الناس في الحشو والتجسيم والجبر والتخيّط..

تظهر الموسوعات الروائية الشيعية المعترفة، انسجامًا كبيرًا في مسائل العقيدة، قد لا نجد في الروايات الفقهية والتفسيرية، التي ربما استخدمت فيها التقىّة. فقد أكدّ فيها الأنّمّة على التنزيه الكامل للذات الإلهيّة، فأنكروا التشبيه والتجسيم والخشوه، ورفضوا الجبر والتفويض، وقالوا بالاختيار في أفعال العباد والمسؤوليّة أمام الله، وفضلوا الحديث في عوالم ما بعد الموت كما هو البرزخ والبعث والحساب والشفاعة والصراط والجنة والنار..

كان التوحيد أول تلك الأصول التي احتاجت مرجعية الإمام، وقد كتب محدثو الإمامية، مثل الصدوق والكليني والصفار، في وقت مبكر، موسوعات روائية مخصصة لمسائل العقيدة، ومن خلال تلك الموسوعات، تمّ رسم خريطة المعتقدات القرآنية الواقعية في الذات والصفات، والعلاقة بين الله والعالم، والله والإنسان، ومسائل القضاء والقدر، ومسائل ما بعد الموت والمصير..

ولعلّ أول من اهتمّ بشكلٍ ملفت بمسألة التوحيد بعد النبيّ، هو الإمام علي، وقد نقل لنا الرواة والمحدثون وأصحاب السير كمًا كبيرًا من الخطب والحوارات والأحاديث عن الإمام الذي كان يواجه تحديًّا عقدّياً بسبب سنوات حكم الذين سبقوه، والتي جعلت الناس يجهلون حقيقة التوحيد، بعد منع تداول الحديث وتفسير القرآن الذي كان جزءًا من الحديث. كما كان ثمة تحديًّا آخر مثله الداخلون الجدد للإسلام من الديانات الأخرى، مثل اليهوديّة والمسيحيّة والمجوسية،

والذين نجح بعضهم في تركيب معتقداتهم على القرآن وسنة النبي ﷺ، من خلال التأويل الاعتباطيٌّ ووضع الحديث ما تسبب في ظهور الفرق الحشوية والجبرية والمرجئة والمغالبة وغيرها، وقد واصل جهود الإمام علي من بعده بقية الأئمة، وبشكل خاص الأئمة الثلاث الباقر الصادق والرضا؛ ربما بسبب مساحة الحرية التي اتيحت لهم بشكل أفضل بكثير من بقية الأئمة عليهم السلام.

والتفصيل العقائدي المؤسس على البراهين العقلية وتنزيه الذات الإلهية، الذي نجده في الكتب المعتبرة عند الشيعة الإمامية، لا نجده في موسوعات الحديث لدى أهل السنة التي يصححون ما ورد فيها ويسمونها بالصحاح الستة، رغم أنها تمثل إلى التجسيم والخشو، وتحدث عن الجواز، وتنسب للذات الإلهية الحركة والانفعالات من جلوس وهبوط وضحك.. وتميل إلى الجبر والإرجاء وتنكر حرية الإنسان واختياره، وتنسب للأئباء أموراً لا تليق، فهي لا تحفل بالعقل ومنطق الأمور.

روايات الخشو والتجسيم والجبر والإرجاء، ربما دفعت أيضاً إلى ظهور مدرسة الاعتزال التي تلقى مؤسسوها بعض معتقداتهم من الإمام علي عليه السلام، من خلال بعض أولاده، كما هي حالة واصل بن عطاء الذي اعتبر مؤسساً للاعتزال، وكان شديد الصلة بأبي هاشم بن محمد بن علي المعروف بابن الحنفيَّة، وكان القاضي عبد الجبار يقول عنه: «كان واصل من أهل المدينة، ربه محمد بن علي بن أبي طالب وعلمه، وكان مع ابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد في الكتاب، ثم صحبه بعد موت أبيه صحبة طويلة. وحُكى عن بعض السلف أنه قيل له: كيف كان علم محمد بن علي؟ فقال: إذا أردت أن تعلم ذلك فانظر أثره في واصل»^[١]. كما أن عمرو بن عبيد كان يحضر مجالس الإمام الصادق عليه السلام، وكان يدخل معه في

[١] ابن أحمد بن عبد الجبار، القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة، ص ٨٨.

حوارات متنوعة كما تنقل كتب الحديث والسير^[١]، وهذا يعني أنّ المعتزلة تابعون للإمامية في مقولات التنزيه والتحسين والتبيح ومسائل أخرى، لا العكس كما يُشاع؛ لأنّ المعتزلة يأخذون عن أئمّة أهل البيت الذين هم أئمّة الإمامية بالدرجة الأولى.

والقول بالجبر لدى المجرة أو الكسب لدى الأشاعرة، كان –أيضاً- سبباً في ظهور ما سمّي بـ«علم الكلام الجديد»، خلال العقود الأخيرة، باعتباره ردّ فعل على تراثٍ مذهبٍ لا يزال يحكم تفكير غالبية المسلمين، ويرُبّر لواقع الإنسان المسلم الذي يخضع للاستبداد ويفتقرب حرّيّة الكلمة والحركة، فتّمت المقابلة بين محوريّة الله ومحوريّة الإنسان، والقول إنّ مسائل الألوهية والنبوة والعالم الآخر تمثّل الموضوعات المركزية في علم الكلام القديم، ولا بدّ من الانتقال إلى الإنسان ليكون هو الموضوع المركزي في الكلام الجديد من أجل الإقرار بحرّيّته على نحو كامل. غير أنّ المشكلة ليست في مركزيّة مسألة الألوهية في الكلام القديم، بل إنّ المأزق يتحدّد في المضامين التي يمثلها ذلك الكلام المتّخِّم بعقائد الحشو والجبر، وتعمّمت بفضل السلطة القائمة.

فالإنسان الذي يؤمن بالله حالقاً ومدبراً ومثيّباً ومعاقباً لا بدّ أن يلتزم بما يقتضيه ذلك. والإنسان الذي يعطل الذات الإلهيّة ويسحب منها صفة القدرة، والخلق، والتدبر، وينكر العقاب والثواب، سيرثّ –أيضاً- على ذلك مقتضاه. لقد أشاع الحكّام عقائد الجبر ليسهل عليهم إخضاع الناس وحكمهم^[٢].

لا يوجد في العلم قديم وجديد، بل ثمة صواب وخطأ، وما يُسمّى «علمًا» ثم

[١] انظر مثلاً: مناظرة الإمام مع ابن عبيد في: الكليني، م.س، ج ٥، ص ٢٧.

[٢] كان معاوية يقول الآية القرآنية: «وما كان لهم الخيرة في أمرهم» بالجبر. وعندما أراد فرض ابنه يزيد خليفة له، اعترض عليه عبد الله بن عمر، قال له: «إني أحذرك أن تشقّ عصا المسلمين، وتسعى في تفريق ملئهم، وأن تسفك دماءهم، وإنْ أمر يزيد قد كان قضاء من القضاء، وليس للعباد خيرة من أمرهم». ابن قبيطة، أبو محمد عبد الله، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٢١٠.

يتبيّن بعد ذلك أنَّه خطأ ينتهي ولا يبقى تحت مسمى العلم، بل يسمى حينئذ وهما، طالما اعتقد الناس أنَّه علم، والمعطى الجديد يسمى علماً ما لم يثبت أنَّه وهم. يتقدّموعي الإنسان، فيكتشف باستمرار أخطاءه، وإذا كان علمه يتأسّس على مصادر لا يتسرّب إليها الخطأ، فلا معنى للقول بالعلم الجديد. إنَّ الدقة تقتضي القول إنَّ العلم الجديد هو ما يكتشفه الإنسان من حقائق كانت مجهولة لديه، وحتى هنا هو علم جديد بالنسبة لمن كان يجهله.

يعاني علم الكلام القديم لدى الفرق الحشوّيَّة والمفوَّضة من غياب العقلانية في قراءة النصوص، فتمَّ قبول الإسرائيليات والمواضيعات التي تُشَبِّهُ الذات الإلهيَّة وتتجسّمها، والتي تسيء لبعض الأنبياء، وتتبينيُّ الجبر الذي يرى الإنسان من أخطائه، والإرجاء الذي يبررُ للحكام ويطلقُ أيديهم.

ففي مثل قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيمة، ٢٣)، لوأخذنا بالظاهر لقلنا إنَّ ظاهر الآية يؤكّد أنَّ اللهُ يُرى؛ لأنَّ ظاهر الآية تقول: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، وهو ما يفعله مفسرو أهل السنة، مثل الطبريُّ الذي يقول في تفسيره للآية: «وأولى القولين في ذلك عندنا بالصواب القول الذي ذكرناه عن الحسن وعكرمة، من أنَّ معنى ذلك تنظر إلى خالقها، وبذلك جاء الأثر عن رسول الله ﷺ: حدثني علي بن الحسين بن أبيجر، قال: ثنا مصعب بن المقدم، قال: ثنا إسرائيل بن يونس، عن ثوير، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ أَذْنَى أَهْلِ الْجَنَّةِ مَنْزَلَةً، لَمْ يَنْظُرْ فِي مُلْكِهِ أَفْيَ سَنَةً، قَالَ: وَإِنَّ أَفَضَلَهُمْ مَنْ يَنْظُرُ فِي وَجْهِ اللهِ كُلَّ يَوْمٍ مَرَّتِينَ؛ قَالَ: ثُمَّ تلا: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾» قال: بالياض والصفاء، قال: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: تنظر كُلَّ يوم في وجه الله عزَّ وجلَّ^[١]. لم يفهم الطبريُّ النَّظر بمعنى انتظار رحمته

[١] الطبريُّ، جامع البيان في تفسير القرآن، ج ٢٤، ص ٧١، تفسير الآية ٢٣ من سورة القيمة. ويتفق مع الطبريُّ في إثبات الرؤية البصرية البغويُّ والسيوطريُّ والقرطبيُّ والسعديُّ وغيرهم..

وكرامته سبحانه^[١]، كما تقول القرينة العقلية، بل فهمها بمعنى الرؤية البصرية الملازمة للجسمية.

لم تمنع واحديّة المصحف المتداول من الاختلاف العقائدي بين الفرق المختلفة، وهذا يعني أن اختلاف المرجعيات يتحكم في فهم القرآن وتفسيره، كما يتحكم في تحديد معتقدات الأفراد، ورغم التمايز الشيعي السنّي، إلا أنه يمكننا القول إن الاتجاه السنّي، الذي استمر الأقوى على مدى قرون، بحكم امتلاكه السلطة، استطاع بذلك أن يفرض قراءته حتى خارج مضارب أهل السنة.

رابعاً: الرواية والاستنباط الفقهي

يُشير المتقدون لاعتماد الروايات في الاستنباط إشكالاً يتعلّق بعدم وجود ما يكفي من الروايات القطعية لإنجاز عمليات الاستنباط الفقهي تماماً كما هي الحال في تفسير القرآن، حيث إنه لا يوجد سوى روايات آحاد، أو حتى روايات مرسلة وضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها، وهذه مسألة تحتاج معالجة مختلفة؛ لأن ضعف السند لا يعني ضعف المتن أو عدم صحته. بل إن الكثير من الروايات التي اعتبرت ضعيفة سندًا منسجمة مع روايات أخرى صحيحة، في سندتها، تتناول الموضوع نفسه، أو متماهية مع نصوص القرآن، ولا ينكرها العقل؛ حيث إنها لا تتضمّن تناقضات داخلية ولا تتحدّث عن أشياء محالة.

بقيت الرواية مركزيّة في الاستنباط الفقهي لدى السنة والشيعة على السواء. والاختلاف بين الفريقين ناتج عن اختلاف مصدر الرواية بينهما؛ إذ يحمل أهل السنة روایات أهل البيت بشكل واسع، ويتبنيون في المقابل رواية الصحابي الذي صار موثوقاً مهما صدر عنه، ومهما كانت سيرته. وفي المقابل، يعتمد الشيعة الإمامية على روایات أهل البيت المعتبرة في مصادرهم، ورغم أن الكثير مما تقوله

[١] انظر مثلاً: الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ١٠٥.

الروايات المنقوله عن أهل البيت في كتب الشيعة المعتبرة، نجد له ما يقابله في كتب الحديث السنّية، إلا أن تلك الروايات يتم إهمالها، وثمة من يصرّح من علماء أهل السنة والجماعة أن ذلك لا هدف له سوى مخالفه الشيعة^[١]. وداخل الشيعة الإمامية، من المهم التمييز بين أكبر مدرستين، هما: الأصولية والأخبارية.

١- المدرسة الأصولية

وهي ترى أنّ أصول الاستنباط للأحكام الشرعية أربعة، وهي: الكتاب، السنة، الإجماع، والدليل العقلي، وقد تُضاف إليها أصول أخرى عند الحاجة مثل حجّية البراءة وسيرة المترشّعة.. ويُرادف بعضهم بين كلمة الأصولي والمجتهد، كما يُرادف بين كلمة الأخباري والمحدث.

اهتمّ علماء الإمامية في بداية عصر الغيبة بالبحث في استنباط الحكم الشرعي بعد أن ظهرت حوادث ومستجدات تحتاج فتوى. ومن هناك بدأ بناء قواعد أصولية وفقهية تساعد على استنباط الحكم الشرعي، ويستندون إليها في حلّ قضاياهم المستجدة، وهذا ما أدى في النهاية إلى ظهور المدرسة الأصولية.

أما تأسيس هذه المدرسة، فينسب إلى أربعة فقهاء، كتبوا كتاباً مستقلّاً في أصول الفقه، وهم:

الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ / ١٠٢٢ م) الذي كتب «التذكرة بأصول الفقه» بعد أقلّ من قرن على الغيبة الكبرى، وأعاد تأسيس المعارف الدينية، وتأصيل أصول التفريع الفقهي، وهذا الكتاب يعدّ أول كتاب مستقلّ يتناول علم أصول الفقه عند الإمامية.

في القرن الخامس للهجرة، قام السيد المرتضى (ت ٤٤٠ هـ / ١٠٤٨ م) في كتابه «الذریعة إلى أصول الشريعة» بتفصيل المباحث الأصولية.

[١] ابن عابدين الدمشقي، محمد أمين بن عمر، رد المحتار على الدر المختار، ج ٥، ص ٢٣٠.

مع الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ / ١٠٦٨ م) شهدت المدرسة الاجتهادية نقلةً جديدةً، فكتب كتاب «عدة الأصول»، وتميز فيه البحوث الأصولية عن الفقهية، وقد جعل مصادر الاستنباط وأدلة الفقه أربعة: الكتاب، السنة، الإجماع، العقل.

في القرن العاشر، بدأ الاجتهد عند المدرسة الأصولية مرحلةً جديدةً مع المحقق الأرديلي (ت ٩٩٣ هـ / ١٥٨٥ م)، حيث ظهر الاتجاه العقليّ بصورة واضحة في مجال الفقه الاجتهاديّ، وتم تثبيت المصادر الأربع للاستنباط في المدرسة الأصولية.

وفي العصر الحاضر باتت المدرسة الأصولية أكبر المدارس الشيعية، وإليها تنسب أهم الحوزات الدينية في النجف في العراق، وقم في إيران، وغيرهما. وأكثر علماء الشيعة المعاصرين ينتمون إلى هذه المدرسة. والمصادر الأربعة المتمثلة في القرآن والسنة والإجماع والعقل، هي الأصول المعتمدة لدى المدرسة الأصولية في استنباط الأحكام الشرعية.

فالقرآن الكريم هو المصدر الأول الذي يتضمن أساس التشريع الإسلاميّ، وهو قطعي الصدور ولا يمكن التشكيك فيه. والاستنباط كما يكون من صريح القرآن يكون أيضاً من ظاهره أو فحواه أو دليله أو معناه.

والسنة إنما مقطوع بها، كما هو الحال في الأخبار المتوترة أو الأخبار التي توجد قرائن تدل على صحتها، وقد تم تقسيمها من حيث السند إلى: صحيحة، وحسنة، وموثقة، وضعيفة.

والإجماع هو المصدر الثالث، ولا يكون حجّة إلا إذا كان كافياً عن قول المقصوم، أو فعله، أو تقريره، ويجب أن يكون هناك اتفاق تعبدي بين جميع الفقهاء إذا ما كان ثمة دليل آخر من كتاب أو سنة يمكن الاستدلال به؛ لأنّ الإجماع في هذه الحالة يكشف عن إمضاء المقصوم وموافقته، أمّا الإجماع المدركي أو محتمل المدركيّة، فليس حجّة.

والعقل، هو الدليل الرابع، والمراد به الحكم العقلي الذي يتوصل به إلى الحكم الشرعي، وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى الحكم الشرعي، وليس معنى ذلك تدخله في جميع المجالات بحيث يستغني به عن الشرع، بل إنّ له دائرة خاصة لا يخرج منها.

وعلى أساس ذلك، يحتاج التوصل إلى الحكم الشرعي إلى الإحاطة بالقرآن، وفهم معانيه ومقاصده، والمعرفة بالسنة وتصنيفاتها ودلالات نصوصها، والتمكن من علم أصول الفقه، لبلوغ درجة الاجتهاد التي تخول صاحبها إصدار الفتاوى، وهو ما يعني تصنيف الناس إلى مجتهد ومقلد، فالمقلد يحتاج إلى المجتهد لمعرفة الحكم الشرعي في أيّ مسألة فقهية.

لا ينكر الأصوليون مركزيّة السنة والحديث المنقول عن الرسول والأئمّة من أهل البيت في عملية استنباط الأحكام الشرعية، وأغلب اعتمادهم هو على القرآن والروايات والأحاديث الواردة في الكتب الأربع، وقلما يثبت عندهم حكم بالدليل العقلي، أو الإجماع. غير أنّهم وضعوا علم الرجال لتمييز الحديث المعتبر من غيره.

٢- المدرسة الأخبارية

ظهر الأخباريون في القرن الحادي عشر، وكانوا لا يرون استخدام الطرق الاجتهادية وعلم أصول الفقه، ويقتصرُون على الروايات مصدرًا وحيدًا للاستنباط، وكان محمد أمين الاسترآبادي (ت ١٠٢٣ هـ)، وعبد الله بن صالح السماهيجي (١٠٨٦ هـ - ١١٣٥ هـ)، وميرزا محمد الأخباري (١١٧٨ هـ - ١٢٣٣ هـ)، يمثلون طليعة الاتجاه الأخباري، والتحق بهم بعد ذلك آخرون، مثل: يوسف البحرياني، نعمة الله الجزائري، محسن فيض الكاشاني، الحرّ العاملّي، وغيرهم.

يأخذ الأخباريون بالرواية فحسب لاستنباط العلوم والمعارف الإسلامية، وكما أنهم لا يجيزون تفسير القرآن بغير الروايات، فهم كذلك يقتصرن في الفتوى على الروايات. وهم يُسبّهون في ذلك، من الناحية المنهجية، أهل الظاهر والسلفيين الذي يأخذون بما يرويه المحدثون من أهل السنة في كتبهم.

ويرفض الأخباريون -تبعًا لذلك- أي مبادئ للاستنباط غير الروايات التي يقسمونها إلى صحيحة وضعيفة فقط، وليس إلى صحيحة وحسنة وموثقة وضعيفة كما يفعل الأصوليون، فلا مشروعية عندهم للقياس، حتى لو كان قياسًا منطقياً منصوص العلة، ولا مشروعية للسيرة العقلائية وسيرة المتشرعة وغير ذلك من المبادئ المعتمدة لدى الأصوليين الشيعة.

قال الاسترآبادي: «تواترت الأخبار عن الأنّمّة الأطهار الله بعدم جوازه -أي التفسير من غير الرجوع إلى روايات أهل البيت الله - معللًا بأنّه إنما يعرف القرآن منْ خطوب به، وأنّ القرآن نزل على وجه التعميم بالنسبة إلى أذهان الرعية، وأنّه إنما نزل على قدر عقول أهل الذكر، وأنّ العلم بناسخه ومنسوخه، والباقي على ظاهره، وغير الباقي على ظاهره، ليس إلاّ عندنا أهل البيت»^[١].

وقد ذهب الحَرَّ العَامِلِيُّ إلى الاعتقاد بأنَّ استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن منوطٌ بالروايات التفسيرية^[٢]، وهذا يعني حصر الأخباريين الاستنباط الفقهي وتفسير القرآن بالروايات.

وقال الحَرَّ العَامِلِيُّ: «إِنَّ أَحَادِيثَ مَتَوَاتِرَةَ تَزِيدُ عَلَى مَائِتَيْ وَعَشْرِينَ حَدِيثًا قد جَمِعْتُهَا فِي مَحْلٍ آخَرَ، دَالَّةً عَلَى دَعْمِ جَوازِ وَرُودِ اسْتَنْبَاطِ الْأَحْكَامِ النَّظَرِيَّةِ مِنْ ظَواهِرِ الْقُرْآنِ إِلَّا بَعْدِ مَعْرِفَةِ تَفْسِيرِهِ مِنْ كَلَامِ الْأَنْمَمَةِ، وَالتَّفَحُّصِ عَنْ أَحْوَاهِهِ، وَالْقُطْعِ

[١] الاسترآبادي، محمد أمين، الفوائد المدنية والشواهد المكية، ص ٢٧٠.

[٢] الحَرَّ العَامِلِيُّ، م. س، ج ٢٧، ص ٣٥.

بأنّها محكمة أو متشابهة، ناسخة أو منسخة عامّة أو خاصّة، إلى غير ذلك»^[١].

ويمكن اختصار المسائل الخلافية بين الأخباريين والأصوليين في نقاط عدّة:

- يذهب أصحاب المدرسة الأخبارية إلى القول بقطعية صدور كلّ ما ورد في كتب الحديث الأربعه بسبب اهتمام أصحابها بتدوين الروايات التي يمكن العمل بها والاحتجاج بمضامينها، فلا يحتاج الفقيه إلى البحث في أسانيد تلك الروايات، ويمكن له التمسّك بما ورد فيها. أمّا الأصوليون، فلهم رأي آخر بخصوص روایات الكتب الأربعه، وهم يقسمون الحديث إلى أربعة أقسام، هي: الصحيح، الحسن، الموثوق، والضعيف.

- يرى الأخباريون عدم جريان البراءة في الشبهات الحكميّة التحريميّة، فقالوا بالاحتياط، أمّا الأصوليون، فيذهبون إلى حجّيّة أصالة البراءة في الشبهات الحكميّة التحريميّة الناشئة من فقدان النصّ.

- نفي الأخباريون حجّيّة حكم العقل، وأنكروا الملازمة بين الحكم العقلي والحكم الشرعيّ.

- نفي الأخباريون حجّيّة الإجماع. أمّا الأصوليون، فيتمسّكون بالإجماع إذا كان إجماعاً محسّلاً كاشفاً عن رأي المعصوم.

- نفي الأخباريون الاحتجاج بالكتاب العزيز، وقد توقف الأخباريون عن العمل بالقرآن بحجّة وجود مخصوصات من السنة ومقيدات على عمومه ومطلقاته، ولما ورد من أحاديث نافية عن تفسير القرآن بالرأي.

- اختلفت آراء الأخباريين في وجوب التقليد، فممنه كثير منهم، وهو عكس ما يراه الأصوليون الذين أوجبوا التقليد على العامي للفقيه الجامع للشراط.

[١] الحرّ العاملّي، م. س، ج ٢٧، ص ٣٥.

ولا شك في وجود فروق كثيرة أخرى حول مشروعية الاجتهاد، وانحصر الأدلة الشرعية بالكتاب والسنة، ومشروعية اعتماد الفتن، وحكم تقليد غير المقصوم، والأخذ بظاهر الكتاب، والحسن والقبح العقليين، وإجراء أصالة البراءة في بعض الموارد، وحكم تطبيق القياس المنطقى، وصحة روایات الكتب الأربع وغیرها من فروق قد تصل إلى أربعين فرقاً، كما نقل صاحب الروضات عن عبد الله بن الحاج صالح البحرياني تسعه وخمسين فرقةً كما ذكر محمد الأخباري في كتاب «الطهر الفاصل». ويقابل هؤلاء الأخباريين، الوحيد البهبهاني، ومرتضى الأنصاري، وجعفر كاشف الغطاء في معسکر الأصوليين.

وكما ينقسم الشيعة إلى أخباريين وأصوليين في الموقف من الروایات، وطريقة تصحیحها، ومدى الاعتماد عليها في تفسیر القرآن واستنباط الاعتقادات والأحكام والمفاهيم، ينقسم أهل السنة بالطريقة نفسها إلى أهل الحديث وأهل الرأي، فأهل الحديث هم الذين يجعلون سنة النبي أصلاً في استنباط الأحكام. أما أهل الرأي، فإنهم يستخدمون القياس والاستحسان والمصالح المرسلة، وغير ذلك بشكل مكثف؛ بسبب قلة الأحاديث الموثوقة حسب رأيهم.

خامساً: الرواية ونظرية الأخلاق

تنتهي مسألة الأخلاق إلى دائرة العقل العملي في الاصطلاح الفلسفى، والعقل العملي يقع في مقابل العقل النظري الذي يهتم بقضية المعرفة، ولدى المتكلمين المسلمين تم وضع المسألة الأخلاقية تحت عنوان التحسين والتقييم في الأفعال.

يجيل الحسن والقبح في اللغة إلى معانٍ عدّة، منها: الحسن ما هو كمال، ومثاله: العلم، والشجاعة، والكرم. والقبح ما هو نقص، ومثاله: الجهل، والجبن، والبخل، ومنها، الحسن بمعنى ما يلائم الطبع، ومثاله: القول: إن هذا منظر حسن وهذا صوت حسن، والقبح ما ينافر الطبع، ومثاله: ذلك منظر قبيح وصوت قبيح. منها، الحسن بمعنى ما يوافق المصلحة، ومثاله: أن قتل العدو

حسن، والقبيح ما يخالف المصلحة كما في قتل الأهل. ومنها، الحسن بمعنى ما يتعلّق به مدح الشارع، والقبيح ما يتعلّق به الذمّ من الشارع. ومنها، الحسن بمعنى ما يستحقّ فاعله المدح عقلاً، والقبيح على ما يستحقّ فاعله الذمّ عقلاً^[١].

وفي الاصطلاح، يُقصد بالحسن والقبح صفة الفعل، فالفعل الحسن هو ما لا يستحقّ فاعله الذمّ^[٢]، أو هو الفعل الذي يستحقّ فاعله المدح^[٣]؛ والفعل القبيح: هو الفعل الذي يستحقّ فاعله الذمّ، بشرط أن يكون فاعله عالماً بقبح ما يفعله، أو متمكنًا من العلم به، ولم يكن مضطراً إلى فعله^[٤]، فالفعل الذي يوصف بالحسن أو القبح هو الفعل الاختياريّ، أمّا الفعل غير الاختياريّ، فلا يوصف بحسن ولا قبح، لأنّ صاحبه لا يستحقّ عليه مدحاً ولا ذمّاً.

واعتبار الحسن والقبح صفتين كمال ونقص مرّة، وصفتين للفعل مرّة أخرى، يجعل من هذا المبحث الكلاميّ مبحثاً أخلاقياً أيضاً؛ لأنّ الخلق كما عرّفه الجرجاني: «عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر ورويّة، فإن كان الصادر عنها الأفعال الحسنة، كانت الهيئة خلقاً حسناً، وإن كان الصادر منها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي مصدر ذلك خلقاً سيئاً»^[٥]، فالأخلاق هي منظومة القيم التي يعتبرها الناس بشكل عام، جالية للخير وطاردةً للشرّ، وهي التي يتميّز بها الإنسان بشكل طبيعي؛ لأنّها تعكس جانبًا طبيعياً في نفس الإنسان. قال الراغب: «والخلقُ والخلقُ في الأصل واحد.. لكن خصّ الخلق بالهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر، وخصّ الخلق بالقوى والسمجايا المدركة بالبصرة»^[٦].

[١] الحسّون، علاء، العدل عند مذهب أهل البيت، صص ٣٧ - ٤٤ - ٤٨.

[٢] المرتضى، علي بن الحسين، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ٢، ص ٥٦٣.

[٣] البحرياني، ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، ص ١٠٤.

[٤] الحلبي، تقى بن نجم، تقريب المعارف، ص ٩٨.

[٥] الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، ص ١٠١.

[٦] الراغب الأصفهاني، م.س، ص ٢٩٧.

أمّا موضوع الأخلاق، فهو كُلُّ ما يتّصل بعمل الإنسان ونشاطه، وما يتعلّق بعلاقاته مع نفسه والناس والحيوان.. فهي تشمل علاقات الإنسان في الاتجاهات المختلفة. والأخلاق قسمان: فاضلة ورذيلة، وأهم عناوين الأخلاق الفاضلة الأمانة والصدق والشجاعة والكرم..، أمّا الأخلاق الرذيلة، فمثل الخيانة والكذب والجبن والبخل...، غير أنَّ ثمة نقاشاً بين المتكلّمين حول أساس الحكم بحسن الأفعال أو قبحها، وهل هو الدين أو العقل؟

١- الحسن والقبح الاعتباريّان

رأى الأشاعرة والسلفية أنَّ الأفعال فارغة ومحايضة لا صفة لها، فهي ليست حسنة ولا قبيحة في ذاتها. والدين هو الذي يحسّن الفعل أو يقبحه، فكلُّ ما أمر به الشارع فهو حسن، وكلُّ ما نهى عنه فهو قبيح. أي أنَّ الحسن والقبح أمران اعتباريان شرعيان، يؤخذان من الشارع، وهو وحده مصدرهما.

وهذا الموقف يعني أنَّ الأفعال الأخلاقية صوريّة، وهي ليست في ذاتها إيجابيّة ولا سلبية، والذي يحكم عليها بذلك هو الدين، فهو الذي يقول لنا ما هو فاضل وحسن يجب فعله، وما هو رذيل وقبيح يجب اجتنابه. ولا يمكن للعقل أن يستقل بذلك، بل هو تابع للشرع.

والقول بأنَّ الأخلاق ذات أساسٍ دينيٍّ لدى الأشاعرة، يمكن رصده بسهولة في كتابات متكلّمي الأشاعرة عامةً. يقول تاج الدين السبكي الشافعي -مثلاً- في مصنفه «جمع الجواجم في علم أصول الفقه»: «والحسن والقبح بمعنى ملاءمة الطبع ومناقرته، وصفة الكمال والنقص عقليٌّ، وبمعنى ترتّب الذم عاجلاً والعقاب آجلاً شرعياً، خلافاً للمعتزلة، وشكر المنعم واجب بالشرع لا بالعقل، ولا حكم قبل الشرع، بل الأمر موقوف إلى وروده، وحُكِّمَتِ المعتزلة العقل»^[١].

[١] تاج الدين، عبد الوهاب السبكي، جمع الجواجم، ج ١، ص ٥٨.

ودور العقل عند الأشاعرة ينحصر في إدراك الأشياء والأفعال دون القدرة على الحكم ب شأنها، ولا مجال ل توغله في دائرة الأحكام ومعرفتها.. فمثلاً، لا يرى الأشعريّ قبحاً في إيلام الأطفال أو عذاب المؤمنين وإدخالهم النار أو إدخال الكافرين الجنة^[١]؛ لأنّ العقل لا يستطيع ب ذاته إدراك الحسن والقبح في الأفعال أبداً، ولا حكم له في حسنها وقبحها^[٢].

٢- الحسن والقبح الذاتيّان

يقف هذا التيار في مقابل الأشاعرة، وهو يضم الإمامية والمعتزلة والزيدية والخوارج، فهم جميعاً يرون أنّ الحسن والقبح ذاتيّان للفعل، يدركهما العقل بالضرورة والبداهة ويمكّنه الحكم عليهما، مثل حسن الأمانة والصدق وقبح الخيانة والكذب، وهو في ذلك يشبه إدراك العقل النظري المبادئ العقلية، كاستحالة التناقض، والعلية، والكل أكبر من الجزء، فالحسن ما حسّنه العقل والقبح ما قبّحه العقل؛ لأنّ الأفعال في ذاتها حسنة أو قبيحة، وهي ليست فارغة وبلا صفة، بحيث يتوقف إدراكها والحكم عليها على بيان الدين. ليست الشريعة هي من يجعل الفعل حسناً أو قبيحاً، وإنما يأتي حكمها مؤيّداً حكم العقل.

ويتحجّج العدلية على الأشاعرة بأنّ القول بعجز العقل عن إدراك الحسن والقبح في صفات الأشياء والأفعال يعني الشك في كل الأديان، وقد ان أيّ أداة للتمييز بين الصحيح منها وال fasid، أو بين الحسن والقبح فيها، فلا يمكن الأخذ بأمر الدين ونفيه مع فقدان المقياس في معرفة مدى حسن أو قبح ما يأمر به أو ينهى عنه. ولن يست هناك وسيلة لمعرفة الحسن من الأديان والقبح منها إلّا العقل^[٣].

[١] الأشعريّ، علي بن إسماعيل بن إسحاق، اللumen في الرد على أهل الزيف والبدع، ص ١١٦.

[٢] الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف، ج ٣، ص ٢٦٨.

[٣] السبحاني، جعفر، العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت، ص ٩٧.

٣- الأخلاق في الروايات

استفاد الاتجاه العدلي، والإمامية بشكل خاصّ، من النصوص القرآنية والروايات في إقراره بالحسن والقبح الذاتيين، وأنّ العقل يدركهما ويحكم عليهما، فنجد -مثلاً- عن الرسول ﷺ قوله: «إِنَّ الْعُقْلَ عَقْلًا مِنَ الْجَهَلِ، وَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْعُقْلَ، فَقَالَ لَهُ: أَفَبِلَ قَبْلِ، لَمْ تَعْقُلْ حَارِتَ، فَالْعُقْلَ عَقْلًا مِنَ الْجَهَلِ، وَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْعُقْلَ، فَقَالَ لَهُ: أَفَبِلَ قَبْلِ، وَقَالَ لَهُ: أَدْبَرْ فَأَدْبَرْ، فَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: وَعَزِّيْ وَجَلَّ، مَا خَلَقْتَ خَلْقًا أَعْظَمَ مِنْكَ وَلَا أَطْوَعَ مِنْكَ، بَكَ أَبْدَأْ وَبَكَ أَعْدَ، لَكَ الْثَوَابُ وَعَلَيْكَ الْعَقَابُ، فَتَشَعَّبَ مِنَ الْعُقْلَ الْحَلْمُ، وَمِنَ الْحَلْمِ الْعِلْمُ، وَمِنَ الْعِلْمِ الرَّشْدُ، وَمِنَ الرَّشْدِ الْعَفَافُ، وَمِنَ الْعَفَافِ الصِيَانَةُ، وَمِنَ الصِيَانَةِ الْحَيَاةُ، وَمِنَ الْحَيَاةِ الرِّزْنَةُ، وَمِنَ الرِّزْنَةِ الْمَدَوْمَةُ عَلَى الْخَيْرِ، وَمِنَ الْمَدَوْمَةِ عَلَى الْخَيْرِ كَرَاهِيَّةُ الشَّرِّ، وَمِنَ كَرَاهِيَّةِ الشَّرِّ طَاعَةُ الْنَّاصِحِ، فَهَذِهِ عَشْرَةُ أَصْنَافٍ مِنْ أَنْوَاعِ الْخَيْرِ، وَلَكُلَّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْعَشْرَةِ أَصْنَافٍ عَشْرَةُ أَنْوَاعٍ»^[١]. فَهَذِهِ الرِّوَايَةُ تَجْعَلُ الْعُقْلَ أَوَّلَ الْمَخْلوقَاتِ، وَهُوَ الْحَاكِمُ عَلَى الْقِيمِ الْحَقْوَقِيَّةِ وَالْأَخْلَاقِيَّةِ الَّتِي تَتَفَرَّعُ عَنْهُ، فَهُوَ أَسَاسُ أَنْوَاعِ الْخَيْرِ.

وَفِي كَلْمَةِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَام: «الدِّينُ وَالْأَدْبُ وَالْعَدْلُ نَتْيَاجُ الْعُقْلِ، وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عُقْلَ لَهُ»^[٢]، تَأكِيدٌ عَلَى أَنَّ الْعُقْلَ هُوَ الْأَسَاسُ لِلَّدِينِ وَالْقِيمِ الْأَخْلَاقِيَّةِ وَالْحَقْوَقِيَّةِ مَعًا، وَهُوَ مَا نَجَدَهُ فِي كَلْمَةِ أُخْرَى لِلْإِمَامِ جَعْفَرِ الصَّادِقِ^[٣]، يَقُولُ فِيهَا: «أَكْمَلَ النَّاسُ عَقْلًا أَحْسَنُهُمْ خَلْقًا»^[٤].. فَهَذَا أَيْضًا نَصٌّ وَاضْعَفَ عَلَى أَنَّ الْعُقْلَ أَسَاسُ الدِّينِ لِلْأَخْلَاقِ، يَجْعَلُ أَسَاسَ حَسْنِ الْأَخْلَاقِ كَمَالَ الْعُقْلِ، وَفِي نَصٍّ رَابِعٍ: «هَبَطَ جَبَرِيلُ عَلَى آدَمَ^[٥]، فَقَالَ: يَا آدَمُ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أُخْرِيكَ وَاحِدَةً مِنْ ثَلَاثَ فَاخْتَرْ وَاحِدَةً وَدُعَ اثْتَيْنِ، فَقَالَ لَهُ: وَمَا تَلِكَ الْثَلَاثُ؟ قَالَ: الْعُقْلُ وَالْحَيَاةُ وَالْدِينُ، فَقَالَ آدَمُ^[٦]: فَإِنِّي قد اخْتَرْتَ الْعُقْلَ، فَقَالَ جَبَرِيلُ^[٧] لِلْحَيَاةِ وَالْدِينِ: انْصِرْ فَا وَدَعَاهُ،

[١] ابن شعبة المحراني، الحسن بن علي بن الحسين، تحف العقول عن آل الرسول، ص ١٥.

[٢] غُرِّ الحِكْمَ، ١٦٢٣-٢٩٤٧-٨٨٨٦.

[٣] الكليني، م.س، ج ١، ص ٢٣.

فقالا: يا جبريل إنا أمرنا أن نكون مع العقل حيث كان، قال: فشأنكما وعرج^[١]. يختار آدم العقل على الدين والأخلاق، ملخصة في الحياة، حسب هذه الرواية؛ لأنّ العقل هو الأساس، والدين والأخلاق الحقيقيان تابعان له. ولعلّ الرواية الأوضح في مسألة التحسين والتقييم العقليين قول الإمام الصادق عليهما السلام: «بالعقل عرف العباد خالقهم.. وعرفوا به الحسن من القبيح»^[٢].

إنّ العقل يدرك الخير والشرّ ويحكم عليهما، وبهما يأمر وينهى؛ لأنّ الحسن والقبح ذاتيّان للشيء، فالخير حسن في ذاته، والشرّ قبيح في ذاته، وهو ليسا مضافين من الدين أو من أيّ جهة خارجية، حتى يتوقف عن الحكم؛ ولأجل ذلك تتفق البشرية حول الخير والشر في الصفات والأفعال، فكلّ الناس يرون في الصدق والأمانة والكرم والشجاعة والصبر.. خيراً وحسنـاً. وفي المقابل، كلّهم يرون في الكذب والخيانة والبخـل والجبن والجزع.. شرـاً وقـبـحاً.

وإذا كان الدين ليس هو الأساس في إدراك الحسن والقبح في الأفعال والصفات والحكم بها، فإنّ دوره يبقى ضروريّاً في إيجاد ما يكفي من الحواجز والزواجر من أجل فعل الخير وترك الشر، فهو يقول: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة، ٧). ويقول: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ حَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمْدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران، ٣٠). وفي حديث الرسول ﷺ: «اطلبوا الخير دهركم، واهربوا من النار جهودكم، فإنّ الجنة لا ينام طالبها، وإنّ النار لا ينام هاربها»^[٣]. وفي كلام الإمام الصادق عليهما السلام: «الخير كله أمامك، وإنّ الشر كله أمامك، ولن ترى الخير والشرّ إلـا بعد الآخرة، لأنّ الله عزّ وجلّ جعل الخير كله في الجنة، والشرّ كله في النار»^[٤].

[١] الصدوق، ابن بابويه القمي، من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٤١٧.

[٢] الكليني، م. س، ج ١، ص ٢٩، ح ٣٥.

[٣] المتقي المهندي، م. س، ح ٤٣٥٩٧.

[٤] ابن شعبة الحرّاني، م. س، ص ٢٧٨ - ٣٠٦.

سادساً: آفات الرواية

تعرّض الحديث على امتداد التاريخ إلى كثير من المشاكل دفعت المشتغلين به إلى اجترار خارج لتميز السليم منه من السقيم، ورغم أنَّ الأئمَّة حددوا طريقة للتعامل مع الروايات المنسوبة إليهم، إلا أنَّ التيار الأصولي لم يكتف بذلك، فأسس علم الرجال متأثراً بمسارات الحديث الشريف عند أهل السنة الذي اختلفت جذرِياً عن مسارات الحديث وتدوينه في مدرسة أهل البيت، وقصدوا من وراء ذلك مزيداً من التمحيق والتدقيق في قبول الحديث.

لم يكن ثمة شعور بالفراغ العلميّ، أو ما أصبح يُعرف بانسداد باب العلم في المرحلة الأولى قبل وقوع الغيبة. ولم يظهر لديهم شيء اسمه علم الرجال من أجل تحرير هذا الراوي أو توثيق ذاك، وعلم الرجال لم يظهر إلا بشكل متأخِّر في القرن الرابع للهجرة مع الكشي (ت ٣٤٠ هـ) الذي كتب «اختيار معرفة الرجال» المعروض ب الرجال الكشي، قبل أن تظهر كتب أخرى في القرن الخامس للهجرة، مثل «كتاب الرجال» لأحمد بن علي النجاشي الكوفي (٣٧٢-٤٥٠ هـ)، وكتابي «الفهرست» و«الرجال» لمحمد بن الحسن الطوسي الملقب بشيخ الطائفة، وكتاب «معالم العلم» لابن شهر آشوب المازندراني الذي عاش في القرن السادس للهجرة.

ويبدو أنَّ منهج البحث والتعامل مع النصوص الروائية هو الذي يحتاج إلى مراجعة؛ إذ ليس المطلوب وجود رواية قطعية تفسّر كل آية أو توضح كل معتقد أو تعطي كل حكم، بل المطلوب وجود روایات متعاضدة تفسّر المفاصل الأساسية في مواضيع العقيدة ومسائل الأحكام ومتعدد المفاهيم والمقولات الإسلامية، فكما أنَّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً، فإنَّ الروايات يكمل بعضها بعضاً، ليصبح في المتناول، بحيث يتم التوصل إلى قناعة شاملة في مختلف الموضوعات المطروحة.

من الممكن الحديث عن تسرب الإسرائييليات وغيرها إلى الرواية، فقد كان ثمة

انتشار واسع لأهل الكتاب الذين أسلموا، وكان ثمة حضور مشابه للمنحدرين من أصول مجوسيّة الذين تحولوا إلى الإسلام بعد انهيار الإمبراطورية الساسانية. وظهور روايات الحشو والجبر والغلوّ تعود بالأساس إلى هذه الفئات التي لم تنس معتقداتها القديمة، وهي حالة الحالج، والبسطاميّ، وأبو منصور العجليّ، وأبو الخطاب، ومحمد بن نصير وغيرهم، كما أنه لا يخفى الدور الذي لعبه كعب الأحبار وتقيم الداري ووهب بن منبه وأبي هريرة الدوسي الذي ينقل روايات النزول من السماء والصورة والضحك وغير ذلك في نشر معتقدات التجسيم والجبر والإساءة للأنبياء...، بل إن بعض الزنادقة عملوا على وضع الحديث، فكان عبد الكري姆 بن أبي العوجاء يقول -مثلاً- عندما أخذه ابن عدي إلى منصة الإعدام: «وضعت فيكم أربعة آلاف حديث، أحقر فيها الحلال، وأحلل فيها الحرام»^[١].

والمعضلة الأخرى، هي سوء فهم الرواية للمراد من الرواية، فيروونها على غير وجهها، ومن ذلك تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعْوَذَةً فِيمَا فَوْقَهَا﴾ (البقرة، ٢٦)؛ إذ ذهب بعض الرواة إلى تفسير «البعوضة» بالإمام علي، وتفسير {ما فوقها} برسول الله ﷺ. وقد سُئل الإمام الباقي عن ذلك، فقال: «سمع هؤلاء شيئاً لم يضعوه على وجهه، إنما كان رسول الله قاعداً ذات يوم، هو وعلى؛ إذ سمع قائلاً يقول: ما شاء الله وشاء محمد، وسمع آخر يقول: ما شاء الله وشاء علي، فقال رسول الله: لا تقرنوا محمداً وعلياً بالله، عز وجل، ولكن قولوا: ما شاء الله، ثم شاء محمد، ثم شاء علي، إن مشيئة الله هي القاهرة التي لا تساوى، ولا تكافأ، ولا تدانى. وما محمد رسول الله في الله وفي قدرته إلا كذبابةٌ تطير في هذه المالك الواسعة. وما علي في الله وفي قدرته إلا كبعوضةٍ في جملة هذه المالك، مع أن فضل الله تعالى على محمد وعلى هو الفضل الذي لا يفي به فضله على جميع خلقه.. أي يقصر عنه ولا يوازيه. هذا ما قاله رسول الله في ذكر الذباب والبعوضة في هذا

[١] الطبراني، إبراهيم الحلبي، الكشف الحيث، ج ١، ص ١٧٢.

المكان، فلا يدخل في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾^[١].

وفي رواية أخرى، رد الإمام الصادق قول الغلاة «عليٌّ في السحاب»، وقال: «إِنَّ النَّبِيَّ قَدْ كَسَاهُ عَلَيْهِ بَعْبَاءَ اسْمَهَا السَّحَابُ، وَمَا جَاءَ بَهَا إِلَى الرَّسُولِ ﷺ» قال: هذا علي قد أقبل في السحاب، قال الإمام الصادق: قال أبي: فحرّفها هؤلاء وقالوا: عليٌّ في السحاب»^[٢].

لا غنى للقارئ عن السنة والحديث الموثوقين في استنباط الأحكام ومعرفة العقيدة وتفسير القرآن، لكن ذلك لا يمنع من الإفادة من معطيات العلوم والمعارف الإنسانية المختلفة التي تتحرّك في دائرة اليقين، والتي لا تتعارض مع النصوص الموثوقة في شموليتها. والمشكلة التي تطرح نفسها بقوّة بعد تحرير موقع المرجعيّة في التفسير والاعتقادات والفتاوی، هو إعادة النظر في معايير توثيق الروايات.

١ - من نقد السنّد إلى نقد المتن

اعتبرت المدرسة الأصولية أنّ سنّد الرواية -لا مضمونها- هو الأساس في قبولها أو رفضها، وهم لذلك أنشأوا علمًا يختصّ بمحاكمة رجال الأنسانيد سّمّوه «علم الرجال»، ورغم أنّ هذا الكلام نظري ولم يتم احترامه دائمًا، إلا أنّ الموضوعيّة العلميّة تقتضي التعامل مع الظاهرة ذاتها، سواء أكانت كيائًا وجوديًّا أو نصًّا موثقًا، وليس مع مصدرها. وعندما يتعلّق الأمر بالنّصّ الحديثي الذي لا غنى عنه في استنباط الأحكام وفهم العقيدة وتفسير القرآن، فإنّ المقياس في صحة صدوره عن المعصوم هو مضمونه ومتنه لا سنّده، فالراوي مهمًا كان فاسقاً يمكن أن يُصدق، ومهمًا كان ثقة يمكن أن يخلط أو يتوهّم أو ينسى.. وهذا المقياس هو ما أقرّه القرآن الكريم نفسه حين اعتبر أنّ أساس قبول الخبر هو مضمونه لا سنّده،

[١] التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري، ص ٢٠٩-٢١٠.

[٢] التستري، محمد تقى، قاموس الرجال، ج ١٠، ص ٥٧.

فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (الحجرات، ٦). فالآية تأمر بفحص الخبر وتبيّن صدقه من كذبه، لا ردّه؛ لأنّ الفاسق يكذب، ولكنّه قد يصدق، وكان الإمام علي عليه السلام يؤكّد أنّ الحق والباطل كامنان في القول ذاته وليس في من قاله: «لا تنظر إلى من قال، وانظر إلى ما قال»^[١].

وفي آيات كثيرة إشارات إلى أنّ تركية الرواية أو جرّهم ليست موققة دائمًا؛ لأنّ الله وحده هو من يعرف حقيقة الأشخاص، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا تَرَىٰ إِلَى الَّذِينَ يُزَكِّونَ أَنفُسَهُمْ بِإِلَهٍ يُرَزِّكُّي مَنْ يَشَاءُ وَلَا يُظْلِمُونَ فَتِيلًا﴾ (النساء، ٤٩). وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَبَعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَبَعْ خُطُواتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُرَزِّكُّي مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ سَوِيعُ عَلَيْمٌ﴾ (النور، ٢١). وهو ما يعني أنّ حكم الرجال يبقى متعلّقاً بظاهر الشخص فقط دون حقيقته التي قد تكون مختلفة.

إنّ مجتمعاتنا لم تخل من الأمراض الاجتماعية، مثل: الغيبة، والبهتان، وخاصة بين «العلماء والمحدثين»؛ ولذلك فإنّنا لا نكاد نجد رجلاً لم يطعن فيه أحدهم، فحتّى زرارة ومحمد بن مسلم وأبو بصير طعن بعض الرجالين في عدالتهم، مثل الكشي...؛ ولأجل ذلك فإنّ صحة الرواية يجب أن لا ترتبط بحال الراوي، كما تؤكّد ذلك الروايات الصحيحة والمعتبرة بحسب منهج التوثيق الرجالـي نفسه. ولا فرق في ذلك بين أن يكون مضمون الرواية عقيدة أو تشريعاً أو تفسيراً للقرآن؛ لأنّ الروايات لم تفرق.

الرواية الأولى: عن أبي جعفر، عليه السلام، يقول: «والله إنّ أحبّ أصحابي إلىّي، أورعهم وأفقههم وأكتمهنّ لحديثنا، وإنّ أسوأهم عندي حالاً وأمقتهم، للّذى إذا سمع الحديث ينسب إلىّنا ويروى عنا فلم يقبله اشمئز منه وجده وكفرّ من دان به،

[١] عبد الوهاب، شرح كلمات أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ص ١٢، ١١ كلمة.

وهو لا يدرى لعلّ الحديث من عندنا خرج وإلينا أسنده، فيكون بذلك خارجًا عن ولايتنا»^[١]. ورجال هذا الحديث كلّهم عدول وثقات بحسب كتب الرجالين.

الرواية الثانية: عن أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدَ بْنَ عَيْسَىٰ، عن الْحَسِينِ بْنِ سَعِيدٍ وَمُحَمَّدَ بْنِ خَالِدِ الْبَرْقِيِّ، عن عبد الله بن جندب، عن سفيان بن السسط قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك يأتيك الرجل من قبلكم يعرف بالكذب فيحدث بالحديث فنستبعشه، فقال أبو عبد الله يقول لك إني قلت الليل إنّه نهار والنهار إنّه ليل، قلت لا. قال: فإن قال لك هذا إني قلته فلا تكذب به، فإنّك إنّما تكذبني»^[٢]، وهذه الرواية صحيحة أيضًا، والروایاتان معًا واضحتان في ذمّ من يردّ الرواية مجرّد أنه لم يستسغها أو لم يفهمها، بل إنّ الرواية الأولى تخرج رادًّا الحديث من الولاية، والرواية الثانية تعتبره تكذيباً للإمام نفسه.

وتوجد روایات أخرى لا تقلّ قوّة في سندتها بالمقاييس الرجالية، وبالمضمون نفسه:

منها: عن حمزة بن بزيع، عن علي السناني، عن أبي الحسن عليهما السلام أنه كتب إليه في رسالة: «... ولا تقل لما بلغك عناً أو نسب إلينا هذا باطل وإن كنت تعرف خلافه، فإنّك لا تدرى لم قلنا وعلى أي وجه وصفة»^[٣].

ومنها: عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليهما السلام أو عن أبي عبد الله عليهما السلام قال: «لا تكذبوا الحديث إذا أتاكم به مرجئي ولا قدربي ولا حروري ينسبه إلينا، فإنّكم لا تدرؤن لعلّه شيء من الحقّ فيكذب الله فوق عرشه»^[٤].

[١] الكليني، م. س، ج ٢، ص ٢٢٣.

[٢] الحلي، الحسن بن سليمان، مختصر بصائر الدرجات، ص ٧٦؛ المجلسي، بحار الأنوار، م. س، ج ٢، ص ٢١١.

[٣] الكليني، م. س، ج ٨، ص ٢٥؛ المجلسي، م. س، م. س، ج ٢، ص ٢٠٩.

[٤] البرقي، أحمد بن محمد بن خالد، المحسن، ج ١، ص ٢٣٠؛ الصدوق، علل الشرائع، ج ٢، ص ٣٩٥.

ومنها: عن النبي ﷺ: «من رَدَ حديثاً بلغه عَنِي فَأَنَا مُخَاصِمُه يوْمَ الْقِيَامَةِ، فَإِذَا بَلَغْتُمْ عَنِي حديثاً لَمْ تَعْرُفُوهُ فَقُولُوا: اللَّهُ أَعْلَمُ»^[١].

ومنها: في كتاب زيد الزراد، وهو من أصحاب الصادق عليه السلام، «عن جابر الجعفي، قال: سمعت أبا جعفر عليهما السلام يقول: إن لنا أوعية نملؤها علمًا وحكمًا، وليس لها بأهل، فما نملأها إلا لتنقل إلى شيعتنا فانظروا إلى ما في الأوعية فخذوها، ثم صفوها من الكدوره، تأخذونها بيضاء نقية صافية وإياكم والأوعية، فإنها وعاء سوء فتنكبوا بها»^[٢].

وإذا كان سند الرواية ليس مقاييسًا لقيوها أو وضعها بين قوسين وتعليق الحكم بشأنها، فإن هناك مقاييس أخرى لفعل ذلك، وهي:

أ- موافقة القرآن

وهذا المقاييس مهم، ولكنّه يحتاج إلى معرفة شاملة ووافية بالقرآن الكريم، كما يحتاج التأكيد من مخالفة الرواية للقرآن أو موافقتها؛ لأنّ الأمر قد يتبس على القارئ أحياناً، ومعرفة القرآن ليس المقصود بها حفظه، وإنما معرفة آياته، وأسباب نزولها ومعانيها، وناسخها ومسو خها، وعامّتها وخاصتها، ومقيدها ومطلقها، ومحكمها ومتّشابها، ومتّصلها ومنفصلها..

وقد خطب النبي ﷺ، الناس بمنى فقال: «أيّها الناس، ما جاءكم عَنِي يوافق كتاب الله فأنا قلتة، وما جاءكم عَنِي يخالف كتاب الله فلم أقله»^[٣].

وقال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو

[١] المجلسي، م. س، ج ٢، ص ٢١.

[٢] كتاب زيد الزراد، قدم له: حسن مصطفوي، ص ٤؛ انظر أيضًا: المجلسي، م. س، ج ٢، ص ٩٣.

[٣] الكليني، م. س، ج ١، ص ٦٩، ح ٥.

زخرف»^[١]، وقال الإمام الصادق لـ محمد بن مسلم: «يا محمد، ما جاءك في رواية من بَرْ أو فاجر يوافق القرآن فخذ به، وما جاءك في رواية من بَرْ أو فاجر يخالف القرآن، فلا تأخذ به»^[٢].

ب- القراءة الشمولية

المقصود من القراءة الشمولية هو معرفة الحديث في شموليته؛ إذ لا يمكن الاكتفاء برواية واحدة، أو بعض الروايات في المسألة الواحدة حتى نستنبط الحكم من خلاها، وحتى نفهم مدى انسجامها وتكاملها. وبكلمة أخرى، لا بد أن تكون الرواية منسجمة مع بقية الروايات في موضوعها، وهذا يحتاج إلى الإحاطة بالروايات، وإتقان اللغة والأدب العربيين؛ لأن الكثير مما يُظن أنه تعارض بين الروايات ناتج عن قلة معرفة باللغة العربية وثقافتها، وهو ليس في حقيقته إلا تكاملاً بينها، كما هي مسائل الحكومة والورود.

في الرواية، يقول ابن أبي يعفور: سألت أبا عبد الله^{عليه السلام} عن اختلاف الحديث يرويه من نشى به، ومنهم من لا نشى به، قال: «إذا ورد عليكم حديث، فوجدم له شاهدًا من كتاب الله عز وجل، أو من قول رسول الله^ص، وإن فالذي جاءكم به أولى به»^[٣].

ت- عقلانية الرواية

ويقصد بعقلانية الرواية أن لا يكون مضمونها متناقضًا أو مستحيلاً بحسب منطق الأمور، كأن تقول إن الأبيض أسود، أو إن الدائرة مربعة، أو إن الليل نهار، أو إن الواحد اثنان.. في الرواية عن سفيان بن السمط قال قلت لأبي عبد الله^{عليه السلام}: «جعلت

[١] الكليني، م.س، ج ١، ص ٦٩، ح ٤.

[٢] البحرأي، م. س، ج ١، ص ٧٣.

[٣] م.ن، ج ١، ص ٧٢.

فَدَاكَ يَأْتِينَا الرَّجُلُ مِنْ قَبْلِكُمْ يَعْرَفُ بِالْكَذْبِ فَيَحْدُثُ بِالْحَدِيثِ فَنَسْتَبِّشِعُ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: يَقُولُ لَكَ إِنِّي قَلْتُ اللَّيلَ إِنَّهُ نَهَارٌ وَالنَّهَارُ إِنَّهُ لَيلٌ؟ قَلْتُ: لَا. قَالَ: إِنَّمَا قَالَ لَكَ هَذَا إِنِّي قَلْتُهُ، فَلَا تَكْذِبْ بِهِ إِنَّكَ إِنَّمَا تَكْذِبُنِي»^[١]. فَهُنَا رَغْمَ اتِّصافِ الرَّاوِيِّ بِالْكَذْبِ وَشِيعَ ذَلِكَ عَنْهُ، إِنَّ الْإِمَامَ يَأْمُرُ بِالْأَخْذِ عَنْهُ مَا دَامَتِ الرِّوَايَةُ مُنْطَقِيَّةً. إِنَّا فِي كُلِّ مَا لَدِينَا مِنْ رِوَايَاتٍ حَوْلِ مَقَايِيسِ قَبْولِ الرِّوَايَةِ أَوْ رَفْضِهَا لَا نَجِدُ أَيِّ إِشَارَةً إِلَى سِنَدِهَا أَوْ رِوَايَتِهَا، بَلْ ثَمَّةَ دَائِمًا تَأْكِيدٌ عَلَى مَضْمُونِهَا وَمَدْعَى موافقتِهَا لِلْقُرْآنِ وَالسُّنْنَةِ وَالْعُقْلِ.

٢- مقاييس الترجيح عند التعارض

هذه المقاييس الثلاثة السابقة في قبول الرواية، وهي: موافقة القرآن والسنة والعقل، صالحةً أيضًا لترجيح رواية على أخرى في حالة التعارض، لكن تضاف إليها بعض المقاييس الأخرى التي ذكرها علماء الأصول، مثل: الحكومة والورود، والتقييد والتخصيص، والرد إلى المحكم، فقد تبدو الروايتان متعارضتين، بينما هما في الحقيقة متكاملتان، لأن تكون إحداهما حاكمة على الأخرى، أو إحداهما مقيدة للأخرى المطلقة.. ودون الدخول في تفاصيل أصولية لا يتسع لها المقام هنا، توجد معايير أساسية لا بدّ من مراعاتها في قبول الرواية منها:

أ- مخالفة العامة

عن الصادق عليه السلام: «...دعوا ما وافق القوم فإن الرشد في خلافهم...»^[٢]، فـهـ هو متداول بين العـامـةـ هو عـادـةـ ما يـقدـمـهـ «علمـاءـ السـلاـطـينـ» من روـاـيـاتـ، وـهـيـ تـضـمـنـ -بنـسـبـةـ مـعـيـنـةـ- تـحـرـيـفـاـ وـتـزـوـيرـاـ وـتـلـاعـبـاـ بـأـحـكـامـ الدـيـنـ وـقـيـمـهـ وـمـفـاهـيمـهـ وـعـقـائـدـهـ بـسـبـبـ المـوـاـقـفـ الشـخـصـيـةـ وـالـأـهـدـافـ الـخـاصـةـ. كـمـ كـانـ يـوـجـدـ مـنـ يـسـعـىـ لـنـشـرـ الإـسـرـائـيلـيـاتـ مـنـ خـلـالـ اـفـتـرـاءـ روـاـيـاتـ عـلـىـ لـسـانـ النـبـيـ ﷺـ. وـلـعـلـ أـهـمـ أـسـبـابـ

[١] الحسن بن سليمان الحلبي، م. س، ص ٧٦؛ المجلسي، م. س، ج ٢، ص ٢١١.

[٢] الكليني، م. س، ج ١، ص ٢٣.

التزوير الأهواء السلطوية، التي تمكّنت من وضع ما تشاء من روايات وأحاديث، وحجب كلّ ما تراه من أحاديث صادرة عن النبي ﷺ من أجل تثبيت وجودها في الحكم. ووجود روايات موافقة للعامّة في هذه الحالة، مع وجود روايات مناقضة لها، إمّا أنها موضوعة أو أنها صادرة على وجه التقى.

بـ- الأخذ بالحديث الأخير

إذا ورد حديث عن الباقر ع مثلاً وورد حديث آخر عنه معارض للأول، وعرفنا المتقدّم من المتأخر، نأخذ بالمتأخر، فعن الصادق ع: «رأيت لو حدثك بحديث العام ثم جئني من قبل، فحدثتك بخلافه، بأيّها تأخذ؟ قلت آخذ بالأخير، فقال له الصادق ع: رحمك الله»^[١].

وإذا جاء الحديث عن الصادق مثلاً، وورد حديث آخر معارض له عن الإمام المهدي ع نأخذ بحديث الأخير، عن الصادق ع حينما سُئل: «إذا جاء الحديث عن أولكم وحديث عن آخركم فبأيّها نأخذ؟ فقال بحديث الأخير»^[٢].

وفي حالة عدم معرفة المتقدّم والمتأخر من الروايات عن الإمام الواحد، فإنّه يكفي الأخذ بأيّ حديث من باب التسليم: عن الإمام الصادق ع: «.. فبأيّها أخذتم من باب التسليم وسعكم»^[٣]. وهو ما يُعرف بالتخيير في أصول الفقه.

تـ- مراعاة العوامل التاريخية

يطلق الإمام في بعض الأحيان فتاوى مخالفة للحكم الواقعي لأسباب سياسية أو اجتماعية؛ والهدف هو إمّا حماية المؤمنين أو تقديم الفتوى بما يناسب السائل. فمثلاً، قد يأمر الإمام مؤمناً بالوضوء أو الصلاة على الطريقة العامّية، تقىّة، تجنبًا

[١] الكليني، م. س، ج ١، ص ٨٧.

[٢] الحلي، مختصر بصائر الدرجات، ص ٢٢١.

[٣] الكليني، م. س، ج ١، ص ٢٣.

للظلم الذي قد يلحقه من الحاكم أو من العوام لو عرفوا أنه موالي لآل البيت^[١]، وفي أحيان أخرى قد يتلقى الإمام سؤالاً من عاميّ، فيجيبه بما هو متداول لدى العوام؛ لأنّه يعلم أنه لا يقبل منه غير ذلك؛ ولأجل ذلك لا بدّ من اعتبار هذه الروايات روايات تقيّة صدرت في ظروف خاصة ولا مجال لتعديمها في مطلق المكان والزمان، فالتقىّة سواء أكانت مقالية أو فعلية، تبقى عملاً ظرفيّاً يفرضه المحيط، لتلافي بعض الأخطار التي يواجهها المؤمن في أمنه أو معاشه أو كرامته..

وفي حالات أخرى، قد يُصدر النبي أو الإمام حكمًا يمنع ممارسة معينة أو يوجبها على المؤمنين، ثم يبيحها لاحقاً أو في ظروف مختلفة، ومثل هذه الأحكام، ليست إلا استجابة للواقع في تبدّلاته. إنّ النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام هنا يستخدم العناوين الثانوية التي تتضمّن المصلحة العامة، والمثال على ذلك تحريم النبي ﷺ لحوم الحمير في معركة خيبر بسبب الحاجة إليها في نقل أثقال الناس، ثم إباحتها لاحقاً.

[١] مثال ذلك أمر الإمام الكاظم الموجّه لعلي بن يقطين بالوضوء على طريقة العامة لدفع الضرر عن نفسه ومحيه. انظر: الطبرسي، فضل بن حسن، إعلام الورى بأعلام المهدى، ج ٢، ص ٢١.

خاتمة

رغم اتفاق المسلمين على مرجعية السنة النبوية بعد القرآن الكريم، إلا أنهم اختلفوا في المصدر الذي يجب أخذها منه، فاختار أهل السنة، وبعض الفرق الأخرى المشابهة لها، الصحابة والتابعين ليكونوا ذلك المصدر، بينما اختار الشيعة الإمامية أهل البيت عليه السلام مصدراً لها، مستندين في ذلك إلى كم هائل من النصوص القرآنية والروايات الموثوقة لدى الفريقين. والاختلاف في مصدر الحديث، هو الذي سبب الاختلافات في تفسير القرآن، والمعتقدات، والأحكام الفقهية، والمسائل الأخلاقية والقيمية.

ومع بداية الغيبة الصغرى، بدأت تظهر اختلافات داخل الإمامية، أنفسهم، في مناهج التفسير، وأصول الاجتهاد، وحتى بعض مفردات العقيدة، وهي اختلافات تجد أساسها في معايير قبول الرواية ودرايتها، وفهم مدلولاتها ومقاصدها، وكثرة الحوادث والمستجدات التي تحتاج أحكاماً أو مواقف فكرية، ورغم أنَّ الاختلاف شيء متوقع ويصعب تجاوزه بسبب تفاوت العقول والقابليات، إلا أنَّ النقاش العلمي والحوار العقلاني المادي حول مختلف القضايا يبقى ضرورياً.

قائمة المصادر والمراجع:

١. - القرآن الكريم
٢. ابن أبي حاتم، عبد الرحمن، تفسير القرآن العظيم، لا.ط، صيدا، المكتبة العصرية، د.ت.
٣. ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله، الإمامة والسياسة، تحقيق: الشيري، لا.ط، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٤١٣ هـ.
٤. الاسترآبادي، محمد أمين، الفوائد المدنية والشواهد المكية، لا.ط، قم، جامعة المدرسين، ١٤٢٤ هـ.
٥. البحرياني، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٨ م.
٦. البرقي، أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، لا.ط، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٠ هـ.
٧. البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، لا.ط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨ هـ.
٨. التستري، محمد تقى، قاموس الرجال، لا.ط، قم، مؤسسة النشر الإسلاميّ، ١٤١٠ هـ.
٩. التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري، لا.ط، قم، نشر مدرسة الإمام الهادى، ١٤٠٩ هـ.
١٠. الحلي، الحسن بن سليمان، مختصر بصائر الدرجات، ط١، النجف، المطبعة الحيدرية، ١٩٥٠ م.
١١. الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، لا.ط، بيروت، دار الزهراء، ١٩٧٥ م.
١٢. الزراد، زيد، كتاب زيد الزراد، قدم له: حسن مصطفوي، لا.ط، بيروت، مطبعة الجامعة الأمريكية، ١٩٧٤ م.
١٣. السبحاني، جعفر، المناهج التفسيرية في علوم القرآن، لا.ط، قم، مؤسسة الإمام الصادق، ١٤٠٩ هـ.
١٤. السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، لا.ط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٨ م.
١٥. السيوطي، جلال الدين، الدر المثور في التفسير بالمؤثر، بيروت، دار الفكر، ٢٠١١ م.
١٦. الصدوق، محمد بن علي بن بابوية، علل الشرائع، النجف، المكتبة الحيدرية، ١٩٦٦.

١٧. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، عيون أخبار الرضا، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٩٨٤ م.
١٨. الطباطبائي، محمد حسين، تفسير الميزان، قم، منشورات جماعة المدرسین، د. ت.
١٩. الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، د. ت.
٢٠. الطبرسي، فضل بن حسن، إعلام الورى بأعلام الهدى، النجف، المكتبة الحيدرية، ١٩٧٤ م.
٢١. الطبرسي، فضل بن حسن، مجمع البيان لعلوم القرآن، ط١، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٩٩٥ م.
٢٢. الطبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل آی القرآن، بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠ م.
٢٣. الطرابلي، إبراهيم الحلبي، الكشف الحيث، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٧ هـ.
٢٤. الطهراني، محمد الصادقی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، انتشارات فرهن إسلامي، ١٣٦٥ هـ.ش.
٢٥. الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان فی تفسیر القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ت.
٢٦. الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧ هـ.
٢٧. العاملي، الحر، الفصول المهمة فی أصول الأئمة، ط١، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١٨ هـ. قم.
٢٨. العاملي، الحر، وسائل الشيعة، ط٢، بيروت، مؤسسة آل البيت، ١٤١٤ هـ.
٢٩. العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، تحقيق: هاشم الرسولي، لا.ط، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، د.ت.
٣٠. القرطبي، أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، لا.ط، القاهرة، دار الشعب، د. ت.
٣١. القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، لا.ط، النجف، مطبعة النجف، ١٣٨٧ هـ.
٣٢. القندوزي الحنفي، سليمان بن خوجة، ينابيع المودة، بيروت، مؤسسة الأعلمي، د. ت.
٣٣. الكليني، محمد بن عقوب، الكافي، ط٣، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٨ هـ. ش.
٣٤. المجلسي، محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ط٢، بيروت، دار الرضا، ١٩٨٣-١٤٠٣ هـ.
٣٥. عبد الجبار، القاضي، طبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السعيد، بيروت، دار الفارابي، ١٧١٢ م.

الفصل الثالث:
العلوم الإسلامية
بين الواقع
والواقعية

العلوم الإسلامية وتكاملية العقل والنص والواقع

[١] د. حاتم الجياشي

المقدمة

إن الكائن البشري الذي فضله الله تعالى على ما دونه يعتبر المخلوق الوحيد الذي يتحلى بالقدرة والمكنته ذاتاً، وفي الوقت نفسه له فسحة من الحرية بحكم الفطرة، وهو ينطلق من مسؤوليات فردية في مسيرته الاستخلافية، ومسؤولية جماعية لإنماء الأرض وإقامة العدل وموازين الحق.

وجاءت شرائع السماء تترى لتقود هذا الإنسان في دروب سالكة توصله إلى غاياته، وتنظم علاقاته مع نفسه، ومع الآخرين، لتحقيق التوازن النفسي والعائلي والاجتماعي، وصولاً إلى مجتمع إنساني عادل تسوده قيم الحق والعدل والحرية.

والعلوم الإسلامية في جوهرها هي محاولة اجتهاضية للوصول إلى مقاصد الدين وتشريعاته في الجانب العقدي والقيمي والقانوني لتنظيم هذه العملية الاندماجية في الكون والطبيعة والمجتمع والتاريخ.

[١] - أستاذ بجامعة آل البيت العالمية، قم.

وهذا الدور الذي تؤديه العلوم الإسلامية يستند إلى أركان ثلاثة: النص (الوحي)، والعقل، والواقع.

وفهم هذه الثلاثية والتكاملية بينها تسهم بقوة في تحقيق أهداف هذه العلوم وتفعيل منجزاتها؛ لهذا جاءت هذه الدراسة لمعالجة هذه القضية، وقد قسمناها إلى أربعة مطالب:

المطلب الأول: تنقیح المفاهیم والمصطلحات الأساسية: العقل، الوھي، الدين، المعرفة الدينیة...

المطلب الثاني: تفصیل أدوار العقل

المطلب الثالث: العلاقة بين العقل والوھي

المطلب الرابع: تکامل العقل والنھي والواقع

وختمنا الدراسة بتائج واستخلاصات .

أولاً: المصطلحات الأساسية

١ - تعريف العقل

أ- العقل لغة:

الحجر والنھي، يقال رجل عاقل، أي: جامع لأمره ورأيه، وهو مأخذ من العقل، يقال: عقلت البعير، إذا جمعت قوائمه؛ لذا قيل: أعقل عقلًا. والعقل: التثبت في الأمور، والعقل: القلب، وقيل: العقل: التمييز الذي به يتميّز الإنسان عن سائر الحيوانات^[١]. وقال ابن السکیت الأھوازی: العقل ضد الحمق^[٢].

[١] - الفراہیدی، خلیل، کتاب العین، ج ١، ص ١٩٥؛ ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ١١، ص ٤٥٨-٤٥٩.

[٢] - الأھوازی، ابن السکیت، ترتیب إصلاح المنطق، ص ٢٦٥.

بـ- العقل اصطلاحاً:

إن للعقل معانٍ كثيرة تختلف باختلاف الاتجاهات الفكرية، فعند الحكمة مثلاً يعرف بأنه: الجوهر المجرد عن المادة في ذاته و فعله^[١]، وقال الفارابي: إن القوّة العاقلة، جوهر بسيط مقارن للهادىء، تبقى بعد موته البدن، وهو جوهر أحديّ، وهو الإنسان على الحقيقة^[٢]، وأمّا الشيخ الرئيس في كتاب الشفاء قال: «في أفعال القوّة المصوّرة والمفكرة من هذه الحواس الباطنة»، وقال أيضًا -بعد بيان قسميه العقل، كما سيأتي-: «والعقل العمليّ محتاج في أفعاله كلها إلى البدن وإلى القوى البدنية، وأمّا العقل النظري فإن له حاجة ما إلى البدن وإلى قواه، لكن لا دائمًا ومن كل وجه، بل قد يستغني بذاته، وليس لا واحد منها هو النفس الإنسانية، بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى^[٣].

وأمّا المتكلمون والفقهاء فيطلقون العقل على إدراكاته، لهذا يقول الغزالي: «العقل علم ضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات»^[٤]، وهذا الكلام هو تسمية الشيء باسم لازمه. هذه المعانى للعقل ليست هي كل المعانى، بل توجد معانٍ أخرى للعقل، مثلاً العقل العرفي، فهو: العقل الاستقرائي الذي يلهج به العلمانيون عادةً، المعتمد على الاستقراء أو على متبنيات العرف المشهورة، والآخر العقل التراثي، فالمقصود منه: التراث الذي كثيراً ما يوجد في كلمات المفكرين من عرب وغيرهم، حينما يتحدثون عن العقل العربي أو العقل الغربي، والذي يعكس عاداتهم وتقاليدهم وطريقة تفكيرهم على مر العصور^[٥]. ونحن نقتصر بما يليق بهذه الدراسة ولا نطيل أكثر في ذكر هذه المعانى الاصطلاحية للعقل، بعد ما نعرف

[١] - الطوسي، نصير الدين، تحرير الاعتقاد، ص ١٤٤.

[٢] - الفارابي، أبو نصر، عيون المسائل، ص ٦٤.

[٣] - ابن سينا، حسين بن عبد الله، كتاب الشفاء، ص ٢٣٥-٢٨٥.

[٤] - الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٨٧.

[٥] - المصري، أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقلاني، ص ٦٩-٧٠.

أنّ العقل الذي نبحث عنه وعن حدوده هو العقل البرهاني الذي هو القوّة العقلية للنفس الناطقة الإنسانية المدركة للكليّات بنفسها وللجزئيات بغيرها.

ومقصود هنا في البحث هو العقل النظري المدرك للكليّات بذاته، ومدرك للجزئيات بتوسّط القوى الباطنية الأخرى المغايرة للنفس الناطقة، إذن نصل إلى نتيجة من هذه المعانٍ المتقدّمة هي أنّ العقل قوّة دراّكة ومشخصة، وهي ضابطة الفهم والإدراك التي ينفصل ويفترق بها الإنسان، وتعدد المعانٍ للعقل ناشئ من تعدد الوظائف والفعاليات التي يقوم بها العقل، وهذا ما تبيّن في كلام الشيخ الرئيس المتقدّم.

٢- الدين

أ- الدين لغة:

إنّ مادة (دين) في اللغة تُستعمل بمعانٍ عدّة، منها: إنّ الدين هو واحد الديون، تقول: دنت الرجل أقرضته، فهو مدين ومديون، والدين بالكسر: العادة والشأن... ودنه دينًا، أي: أذله واستعبده... والدين: الجزاء والمكافأة. يقال: دانه دينًا، أي جازاه. يقال: كما تدين تُدان.... والدين: الطاعة والجزاء، دان له، والجمع الأديان. يقال: دان بكلّ ديانة وتدّين به، فهو ديني ومتدين^[١]. وقد جاء هذان المعنيان في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ﴾ (الحمد: ٤)، أي يوم الجزاء، وكذلك في قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ كَذَلِكَ لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمُلْكِ﴾ (يوسف: ٧٦)، أي الشريعة والطاعة والانقياد.

ب- الدين اصطلاحًا:

هو عبارة عن الشرائع السماوية التي جاء بها الرسل والأنبياء لإيصال الإنسان إلى سعادته في الدارين، وهذا ما نجده في كلام العلامة الحلي^ت حينما يقول اصطلاحًا هو الطريقة والشريعة.

[١] - الجوهري، الصحاح، ج ٥، صص ٢١١٧-٢١١٩.

وأمام الدين في عالمنا المعاصر، فهو على أنواع متعددة واتساع كبير، ووجه اشتراكها أقرب إلى المشترك اللغطي منه إلى المشترك المعنوي، فيبينا يمتلك بعضها جذوراً غيبية إلهية كالاعتقاد بالتوحيد، فإن بعضها الآخر حمل صبغة إلحادية^[١]، وهذا ما نراه في بعض التعريف للدين، منها: أن الدين هو نظام منسق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدسة يجري عزها عن الوسط الدنيوي وتحاط بشتى أنواع التحرير.

ومن خلال هذه التعريفات، يلاحظ عدم التدقيق والخلط بين تعريف الدين والتدين بجعلهما في بوتقة واحدة، والحال أنّ بينهما بوناً شاسعاً؛ لهذا تطرق الشيخ الجوادي لهذا المعنى بقوله: «يستوعب الدين القائم على أساس وحيانيّاً أقساماً عدّة مختلفة، فقسم منه يشمل العقائد، ونقصد بذلك شموليته للاعتقاد بحقائق عالم الوجود على أساس رؤية توحيدية، نظير الاعتقاد بوجود الله، والوحى، والنبوة، والقيامة، والمعاد، والجنة، والنار، و... وقسم آخر يتمثل في الأخلاقيات، ونعني بها تلك التعاليم التي تُبرز الفضائل والرذائل الأخلاقية للإنسان، وتكشف له طريقة تهذيب النفس عن تدنّسها وكيفية التخلّق بالفضائل، في حين أنّ قسمًا ثالثًا يتجلّ في الشريعة، والمناسك، والأحكام، والقرارات التي تنظم علاقات الفرد مع نفسه من جهة، ومع الله، أخرى، ومع الآخرين ثالثة^[٢]. ويظهر أنّ الدين يُراد منه الأعم من الشريعة، وهذا ظاهر في الاستعارات القرآنية؛ حيث إنّه يستعمل الشريعة في معنى أخص من الدين، كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ عَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ٨٥)، وإذا انضمّا إلى قوله: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَأَ﴾ (المائدة: ٤٨)، وقوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ (الجاثية: ١٨)، فكأنّ الشريعة هي الطريقة الممهدة لأمة

[١] - الآمي، جوادي، حقيقة الدين، ص ١٣ .

[٢] - م.ن، ص ١٥-١٦ .

من الأمم أو لنبيٍّ من الأنبياء الذين بعثوا بها، كشريعة نوح، وشريعة إبراهيم، وشريعة موسى، وشريعة عيسى، وشريعة الخاتم ﷺ. والدين هو: السنة والطريقة الإلهية العامة لجميع الأمم، فالشريعة تقبل النسخ دون الدين بمعناه الوسيع^[١]. وهذا الكلام من السيد العلام رحمة الله قد تطرق إليه الشيخ الجوادى في القسم الثالث من أقسام الدين سابق الذكر؛ مما يعني أنَّ الدين له معنىًّا أعمَّ من الشريعة، فيكون الدين منظومة معرفية تحتوي على الأمور العقدية والأحكام الشرعية وال تعاليم الأخلاقية.

٣ - الولي

الولي في اللُّغة: الإعلام الحفي، وأمًا في القرآن الكريم، فله معانٍ عدَّة: منها: الإلهام الغرizi، كما الآية الكريمة: ﴿وَأَوْحِيَ رَبُّكَ إِلَى النَّحلَ أَنَّ أَنْذِنِي مِنَ الْجَبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ (النحل: ١٦٨). ومنها: الإلهام بإلقاء ما يبعث على الفعل والترك في قلب الإنسان، كما في الآية: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَمْ مُوسَى أَنَّ أَرْضَعِيهِ﴾ (القصص: ٧)، وهذا المعنى عام يحصل بالإمكان لكل إنسان، ومنها: المختص بالأنبياء [الذي هو عبارة عن قناة إلهية سماوية خاصة، مصدرها الله تعالى ومتعلقها الإنسان الكامل المتمثل بالأنبياء ﷺ المتضمن لسلسلة من المعارف الاعتقادية، والأحكام الشرعية، وال تعاليم الأخلاقية، كلَّ هذه الأمور سيقت هداية الإنسان لإخراجِه من الظلمات إلى النور، وهذا هو عين المعرفة الإلهية التي تلقاها النبي ﷺ بلا اجتهاد وجهد في كسبها، بخلاف باقي القنوات التي هي باب مفتوح للكلِّ بحسب اجتهادهم وجدهم، بل لا يمكن فهم هذه القناة الإلهية واعتبارها جاءت للهداية إلَّا من خلال الفهم المرتكز على تكامل المصادر الأخرى من نصٍّ وعقل وواقع، وهذا ما ترَنَّوْ إلَيْهِ وتقصدِه العلوم والمناهج الإسلامية، وهذه المعرفة تُعطى من قبل الباري تعالى لنبيِّ نتيجة منَّةٍ وجودِ حكمَةٍ وعناءٍ، كما قوله تعالى:

[١] - الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٥، ص ٣٥٠.

﴿وَلَوْلَا فَضُلُّ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَمَّا طَائِفَهُ مِنْهُمْ أَن يُضْلِلُوكَ وَمَا يُضْلُلُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنَزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضُلُّ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ (النساء: ١١٣)، وهذه الآية واضحة في مفادها وإيقاعها لغزاها الذي هو العلم من غير اكتساب وجهد، بل ليس من شأنه ذلك، وهذا الأمر الذي يتوسط في نقله للخلافات الأنبياء مرتب على أمر آخر - عصمتهم في المواطن الثلاثة: التلقّي، والحفظ، والتبلغ. بل عند مدرسة أهل البيت عليه السلام في جميع المواطن، لا بما ذهب إليه أغلب المذاهب الإسلامية بكون النبي فقط معصوم في التبليغ والتلقّي - لكي يتأتّى منه المهدف المنشود وهو الهدایة الإلهیّة. وأمّا بالنسبة للقيمة المعرفیّة لهذه القناة، فإنّها تصنّف على جانب التعليم والتعلم الإلهيّ لكونه أمراً خارقاً للعادة، فلا تدخل في جانب التعليم والتعلم المدرسيّ المتعارفة؛ لذا هذه القناة المعرفیّة يحتاج الإنسان لإثباتها له إلى أمر خارق للعادة - معجزة قولیّة أو فعلیّة - يجريه الله تعالى على يديه عندما يقام التحدّي لبيان كونه نبیاً أو مرسلاً من قبل الله تعالى، وبالتالي لا ينال بالسعی ولا بالعلم الصائب والعمل الصالح، وإنّ ذلك من أوصاف النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه، وليس في قدرة أحد أن ينصّب شخصاً، ويؤتيه إياته؛ إذ النصب مختص بالله تعالى لا يتيسّر لغيره أبداً، فالوحّي وطريقته تختلف عن طرق الاتصال الحسني أو المدارات العقلية، فالمعرفة المختصة بهذه القناة تتعالى على المعرفة الحسنية والعقلية والمذاهب الروحية الذاتية للإنسان، حتى لو بلغت القدر في مرتبة الولاية، فدور العقل ينتهي عند التسلّيم بميدان الغيب وعالمه دون الدخول في كنهه أو حقيقته؛ لأنّه لا يقع تحت سلطانه. نعم، أساس الوحي يُعرف بمقدّمات راجعة إلى الحسن والمشاهدة في عالم الشهادة، فأقرّها العقل ووثق بها. إذن، لا يكتفى بالعقل والحسن عن القناة المعرفية للوحّي؛ لذا انبرى الغزالي لرد إشكال مفاده الاكتفاء بالعقل والحسن عن قناة الوحي لعدم إيمان صاحب الإشكال بظاهرة الوحي بقوله: «وراء العقل طور آخر تفتح فيه أعين أخرى يبصر بها الغيب، وما سيكون في المستقبل، وأمور أخرى، العقل معزول

عنها، كعزل قوّة التمييز عن إدراك المعقولات، وكعزل قوّة الحسّ عن مدركات التمييز، وكما أنّ المميز لو عرضت عليه مدركات العقل لأبها واستبعدها، فكذلك بعض العقلاة أَبُوا مدركات النبوة واستبعدها، وذلك عين الجهل...» وقال: «القوى أسباب الإدراك، فمن لم يدرك الشيء مع وجودها وحضورها، فأنّ العقل طور من أطوار الآدميّ، يحصل فيه عينُ يُنصر بها أنواعًا من المعقولات، الحواسِ معزلة عنها، فالنبوة أيضًا عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب، وأمور لا يدركها العقل. فالتيجة أَننا إذا أيقنا بضعف الحواس والعقل عن إدراك حقيقة النبوة، فما عاد هناك سوى الخبر اليقينيّ مثلاً بالوحى، والوحى نصّ على يقينية معرفته وقطعيتها الواردة، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُثُمْ فِي رَيْبٍ إِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَ كُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: ٢٣). فإذا كان الله تعالى هو مصدر هذه القناة المعرفية المسماة بالوحى، سمي بـأَنَّه سبحانه مصدر المعرفة بالمعنى العام المطلق كما في قوله تعالى: ﴿أَوَ لَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ (البقرة: ٧٧)، فمعرفتنا تكون هنا نسبةً لا تمثل إلا جزءاً لا يتجزأ من المعرفة الإلهية الواسعة المطلقة التي لا ننالها إلا بمشيئة سبحانه، ومن هنا يتبيّن ترأس الوحى على باقي المعارف والقنوات فضلاً عن المصادر التبعية الأخرى، والتي تجعل من طريق النبوة وحدها وحيًا يمتلك تلك القوة القينية سواء في وروده أو في بعض دلالته، وبذلك يتم تحسين عقول الناشئة ومسالكهم من أيّ ادعاءات تزعّم لها صلة بالعالم العلوى عن طريق آخر نظير الشعوذة أو التنجيم، والكهانة، والعرفة، وغيرها من قنوات التفكير الخرافيّ. فيحل محلّها التفكير العلميّ المعتمد على القناة المعرفية الوحيانية التي هي الطريق الوحيد للنبوة، كمنهج مشروع. فهذه القناة تحتوي في طياتها على خصائص توضّح كُنه هذه المعرفة، منها الصدق، ومنها الإحاطة بأحداث الماضي، والكشف عن أمور المستقبل، ومنها التوحيد، لتوافر جميع الدعوات الإلهية عليه،

ومنها القين والعلمي والثبات، ومنها لغة المثال، أي أسلوب ضرب المثل لتقريب المعنى على نحو ممّيز، ومنها الواقعية، أي أنّ الوحي يتعامل مع الحقائق الموضوعية لا مع التصورات العقلية المجردة أو المثالية، ومنها: الفطرة، أي إنّ المعرفة النبوية لا تحصل بالتعليم والاكتساب، وإنما بالحال وتبدل الصفات. مع كلّ هذه القيمة لهذه القناة، فإنّها لا تلغى باقي القنوات، ولا تدعّي توقف معرفة الإنسان عليها فقط، بل تثبت بنفسها قيمة العقل والحس، والقرآن مليء بالشاهد على ذلك.

٤- المعرفة الدينية

هي المنظومة المعرفية التي تتعلق بالدين سواء أكانت على مستوى الأمور العقدية أو الأحكام الدينية أو التعاليم الأخلاقية، وسواء أنت عن طريق العقل أم النصّ الدينيّ المنقول. وبعبارة أخرى، هي مجموعة معرفية متعلقة بالدين تحتوي على عقائد وأحكام وأخلاق وقوانين ومقررات وحيانية، وعقلية وضعت في متناول الإنسان لإدارة الفرد والمجتمع البشري^[١]. وهذا ما نجده في كلام الفارابي، لكن بعبارات أخرى كما في قوله حول المعارف الدينية المتعلقة بالدين هي الآراء المقدرة، وهي التي تشتمل على الأمور العقدية والأفعال المقدرة، وهي التي تشتمل على الأفعال أو الأحكام الدينية وال تعاليم الأخلاقية، والعنصر الثالث للمعرفة الدينية الرئاسة المؤيدة بالوحي الإلهي هو الذي ينشر هذه المعارف ويبلغها للناس عن ربّه، وهذا يقصد به النبيّ المؤيد بولي الله؛ لكي ينال هو وكلّ من تحت رئاسته السعادة القصوى^[٢].

[١]- الآملي، م.س، ص ٢٢.

[٢]- أحمد، عزمي، الفلسفة والدين في مدينة الفارابي الفاضلة، صص ١٨-٢٢.

ثانياً: وظائف العقل وحدوده

١ - وظائف العقل

إنّ العقل يقوم بحركته الدائرة بين المعلوم والمجهول، وانتقاله بينهما، أي بين المعلوم التصوري والتصديقي، وهذه الحركة تسمى بالتفكير. ويتبين أنَّ للعقل وظائف تصورية، وأخرى تصديقية:

أ- الوظائف التصورية

إنَّ من أهم وظائف العقل هي:

❖ التجريد:

هو المرحلة الأولى من التعقل، وذلك بتجريد الصور عن عوارضها التي تشخصها فتكون متعلقة بالإشارة، وتسمى بـ(الشخص المعقول) المركب من الماهية الذاتية والعارض الشخصية، ولكن بعد تجريده من العوارض المادية الوضعية التي تتعلق بها الإشارة الحسية، وهذا هو ملاك الكلية أو المقولية.

فعندما ندرك بالحواس ما يُتعقل بجميع صفاته المختصة به، فيكون شخصاً معمولاً؛ لأنَّ هذه الصفات قد عقلت مجردة عن الخارج، فلا تتعلق بها الإشارة، وكل شيء إذا قطع عن الخارج ولم تتعلق به الإشارة يصير كلياً.

❖ التمييز:

المرحلة الثانية للتعقل، والأولى لعملية التفكير، فيتحرّك العقل بين الهويات المعقولة ليميز أوّلاً بين المتشابهات منها والمتباينات، ثم يتحرك في المتشابهات منها ليميز بين الأوصاف المقومة الثابتة لها وهي الذاتيات، وبين الأوصاف المتغيرة اللاحقة غير المقومة لها وهي العرضيات. ومن هذه العملية نلاحظ نوعين من

المفاهيم: أحدهما، ما يشترك فيها جميع الأفراد، ولا يصح فكّه عنها؛ والآخر ما تتفاوت من فردٍ لآخر، ويمكن سلبها عن الأفراد؛ وهذه المفاهيم هي ما يسمى بالأعراض الغربية، وهذه المفاهيم منها ما هو مقوم للذات، فلا تتحقق الذات إلا به، فهي أسبق على الذات في التقرير والتصور، وهذا هو الذاتي المقوم (ذاتي باب الإيساغوجيّ)، ومنها ما يرد الذات بعد تمامها، ولا تصور الذات يتوقف على تصوّرها.

وبهذه العملية من التمييز نصل إلى تركيب بين الذاتيات ليحصل منها مفهوم واحد أوليٌّ هو الكلّيُّ الطبيعيُّ، الذي يمثل الحقيقة، وهي موضوعات القضايا الحقيقة، كالإنسان من حيث هو إنسان مثلاً. ثمَّ عندما يلاحظ العقل المفاهيم الأولى من حيث هي موجودة في الذهن، فيضعها ويتنزع أحکامها بهذا اللحاظ الكلّيُّ، وحكم العقل هذا هو ما يُعبّر عنه بالمفاهيم الثانوية المنطقية، كالكلّية والجزئية، والجنس والفصل والنوع، والعرض العامُّ والخاصُّ. هذا إذا لوحظت بما هي في الذهن، وأمّا إذا لوحظت بما هي موجودة في الخارج، وأخذ ينسب بعضها البعض، فإنَّه يتنزع أحکاماً لوجودها، ما يسمى بالمفاهيم الثانية الفلسفية التي تحكي عن أنواع وجود الماهيات في الخارج، كالعللية، والمعلولة، والإمكان والوجوب، والوحدة والكثرة.

❖ التصنيف والتحليل والتركيب:

المراحل الثالثة من التعقل هي التصنيف، وهو عبارة عن وضع الأشياء بمختلف أنواعها ضمن فئاتٍ محددةٍ استناداً إلى وجود بعض الصفات المشتركة أو المعاير المشابهة فيما بينها، وأمّا التحليل، فهو تقسيم الشيء إلى أجزاءه من عناصر أو صفات أو خصائص، أو عزل بعضها عن بعض، ثمَّ دراستها واحداً واحداً للوصول إلى معرفة ما يربطها مع غيرها، وأمّا التركيب، فهو جمع أجزاء الشيء أو ربط صفاته وخصائصه بعضها البعض للوصول إلى قوانين عامة. وهذا القسم فيه

تركيب مادي وتركيب عقلي، فالمادي هو جمع أجزاء الشيء متراقبة ترابطاً تظهره مؤلفاً تأليفاً كاملاً في الواقع الخارجي، كالتركيب الكيميائي للماء الصناعي من عنصريه تركيباً يشابه الماء الطبيعي بصفاته وخواصه.

وأما التركيب العقلي، فهو ربط صفات الشيء أو خواصه بعضها بعض في الذهن، كتركيب العالم الهندسي للمثلث من ثلاثة خطوط مستقيمة متتقاطعة، وللمرربع من أربعة خطوط مستقيمة متساوية متعامدة، وهذا ما يسمى بالتقسيم المنطقي، وذلك بإضافة قيود لمعنى واحد فيتكرر، فمثلاً الحيوان معنى واحد، ولكن لو أضيف إليه قيد الناطق يكون إنساناً، ولو أضيف إليه قيد الصاہل يكون فرساً، وهكذا كلما أضيف قيد إلى المعنى العام يتخصص ويكرر، وهذا ما يعني تكثير الواحد.

بـ- الوظائف التصديقية:

تعني بالوظائف التصديقية الاستدلال، وهي عملية فكرية انتقالية من قضية معلومة لإثبات قضية مجهولة بينهما تناسب ما، الذي يعني به قانون العلية والنسخية، وبما أنَّ القضية إما كليلة أو جزئية، فلا يتصور إلا ثلاثة أنحاء من الاستدلال العقلي، وهذا يعني القسمة الحاصرة، وكل واحدة منها إما كليلة أو جزئية، والانتقال من الكل إلى الجزئي الذي تحته -سواء أكان كلياً في نفسه أو جزئياً حقيقياً- يسمى بالدليل القياسي، والانتقال العكسي من الجزئي إلى الكل الذي فوقه يسمى بالدليل الاستقرائي، وأما الانتقال من الجزئي إلى الجزئي المشابه له فيسمى بالدليل التمثيلي، وهذا الانتقال بسبب تلازم عقلي صوري، وهذا عين ما نوه إليه ابن سينا بقوله: «أضاف ما يحتاج به في إثبات شيء... ثلاثة: أحدهما القياس، والثاني الاستقراء وما معه، والثالث التمثيل وما معه».

نعم، إنَّ المحور في الاستدلال المنطقي هو القياس لا الاستقراء والتتمثيل؛ لعلَّة أنَّ صورة القياس تكون ملزمة للتنتيجة بالضرورة العقلية، وهذا بخلاف أقرانه،

وهو ما تطرق إليه ابن سينا بقوله: «وأَمّا القياس فهو العمدة، وهو قول مؤلّف من أقوالٍ إذا سُلِّمَ ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر».

وهذا يكون عندما يتصور العقل طرفي القضية والنسبة بينهما، فقد يرجح أحد طرفي النقيض في القضية - الثبوت والسلب - والمرجح ينبغي أنْ يمتلك أدوات الترجيح، ومن لا يملك طرفي القضية يسمى بالحكم، وهذا مختص بالعقل النظري في موارد التصديق، فهو الحاكم المطلق، إما بنفسه بلا معونة الأدوات المعرفية الأخرى، ومرةً بمعونة الأدوات الأخرى. وهذا الحكم قد يختلف بحسب طبيعة مورد الحكم، أي القضية فإنّها إما حملية أو شرطية، فحكم العقل في موردها إما بترجيح هذا الثبوت أو ترجيح انتفاءه. وأمّا إذا كانت القضية شرطية - متصلة أو منفصلة - فحكم العقل فيها يتمُّ بترجح الاتصال أو الانفصال أو نفيها؛ وبالكلام المتقدم نقول إنَّ العقل قد يحكم حكمًا قطعياً، وقد يحكم حكمًا ظنّياً، فهناك حكم يقيني بترجح أحد الطرفين مع عدم احتمال الطرف الآخر، وهذا اليقين القطعي قد يكون ثابتاً، وقد يكون متغيراً، والثاني يسمى بشبه اليقين أو اليقين بالمعنى الأعمّ، وسرُّ تغيير اليقين فيه هو كون الشيء غير معلوم من أسبابه الذاتية الموجبة للاعتقاد به، بل حصل الاعتقاد به من أسباب أخرى، كالمشهورات والمقبولات وغيرها، وأمّا الأول فيسمى باليقين بالمعنى الأخصّ، وبسبب ثباته فهو معلوم من جهة أسبابه الذاتية الموجبة له، وهذا هو معنى القول القائل: إنَّ ذات الأسباب لا تعلم إلاًّ عن طريق أسبابها الذاتية.

وهذا هو الدليل العقلي البرهاني الذي يكون فيه الحدّ الأوسط واسطة في الإثبات والثبوت معًا، على خلافسائر الأدلة غير البرهانية. وهذا الكلام في القضايا اليقينية، وإنّما مع احتمال الخلاف فيكون الحكم ظنّياً، وهذا يكون في القضايا الظنّية، فالميزان المعتمد هو العقل البرهاني في المنهج العقلي في تحصيل اليقين بالمعنى الأخص ثابت، كما تقدّم، وإلاً لانتفى المائز المعرفي بين الصواب والخطأ، وإلاً يقع الإنسان في السفسطة بالضرورة.

٢ - حدود العقل

والسؤال الذي يفرض نفسه حول حدود العقل، أي بمعنى إلى أي مدى يمكن أن يصل إليه العقل في اكتشاف الواقع، حتى يعتبر بعد ذلك أنه تعدد ودخل في حريم الغير، فإن التعدّي إلى غير ساحتته يؤدّي إلى كوارث معرفية، بعبارة أخرى ما هي الفضاءات الخاصة بالعقل؟ وما هي الفضاءات الخارجية عن حدود العقل البرهاني؟ لأن تجاوزها يقع في الإفراط أو التفريط، كما حصل في المدارس الفكرية التي شرّقت وغربت في استخدام العقل أو إقصاء العقل. ومن هذا المنطلق لا بدّ من معرفة حدود العقل وحجّيته ومدى شمولية أحكامه القطعية للقضايا والمسائل المعرفية، فهل يشمل جميع المسائل أو بعضها؟ وهل دائرة حكميّته مطلقة لا يحدها شيء أو لها حدود لا بدّ ألا يتعدّاها؟ وقبل الدخول في الإجابة عن هذه التساؤلات يطرح سؤال مفاده: هل يقبل العقل وضع حدود له من قبل المراتب العقلية الدانية التي هي تحته؟ الجواب: إن العقل البرهاني يعتبر أعلى وأشرف مراتب العقل العام، فلا يقبل أي حدّ من أي مرتبة من المراتب الدانية له، بل هو الذي يعيّن حدوده ويرسمها لنفسه.

ومن هذا الكلام، يتبيّن لنا حجم ما وقع فيه من أراد تحجيم العقل البرهاني من تجريبيّين أو جدلبيّين أو خطابيّين أو استقرائيّين. بعبارة أخرى، إنّهم قدّموا ما هو دانٍ حسب المعرفة العقلية على ما هو عاليٍ، وهذا ما رأيناه فيما يطرّحه الحسّيون والأخباريّون والمتكلّمون والصوفية. كما إن العقل البرهاني ليست له حدود اعتباريّة يمكن من خلالها التفاوض حولها، بل له حدود تكوينيّة، بمعنى أن العقل يعجز عن تخطيّها، بل هو يتوقّف عندها ولا يتعدّاها^[١].

فالحدود تتضح بتوضيح حدود مدار العقل البرهاني، فهنا نقول إن الأحكام العقلية البرهانية إنّما تتعلّق بمحظىين من القضايا، وهما: القضايا الكلية دون الجزئية

[١] - المصري، أيمن، متنه المراد في علم أصول الاعتقاد، ص ٧٧.

المتغير، والقضايا الحقيقية دون الاعتبارية التشريعية، وسوف نتعرض لها تباعاً بإذن الله، فنقول:

أ- القضايا الكلية

إنَّ من الشرائط الضرورية في مقدمة البرهان أن تكون كُلية لا جزئية متغيرة؛ لهذا قال ابن سينا: ولأنَّ المقدمات البرهانية قيل فيها إنَّها يجب أن تكون كُلية، فلنbin كيف يكون المقول على الكل في المقدمات البرهانية: أمَّا في كتاب القياس، فإنَّما كان المقول على الكل بمعنى أنَّه ليس شيء من الأشياء الموصوفة بالموضوع كـ(ج) إلَّا محمول كـ(ب) موجود لها. ولم يكن هناك شرط ثانٍ...

وأمَّا هنا، فإنَّ المقول على الكل معناه أنَّ كلَّ واحدٍ مما يوصف بالموضوع، وفي كلِّ زمانٍ يوصف به، فإنه موصوف بالمحمول أو مسلوب عنه المحمول؛ وذلك لأنَّ هذه المقدمات كليات ضرورية، والضروري تبطل كُلية بشيءٍ إمَّا أن يقال إنَّ من الموضوع واحداً ليس الحكم عليه بالمحمول موجوداً كالكتابة للإنسان؛ لأنَّه ليس كلَّ إنسانٍ كاتباً، أو يقال إنَّ من الموصوف بالموضوع من هو في زمان ما ليس يوصف بالمحمول، كالصبي؛ لأنَّه لا يوصف بعالم، فهذا يدخلان كون المقول على الكل ضرورياً^[١].

وهنا دمج ابن سينا بين شرط الكلية وشرط الضرورة بمعنى ضرورة الصدق لا ضرورة الجهة، فالمقدمات البرهانية أخصٌ من مقدمات مطلق القياس، بعبارة أخرى إنَّها تصدق على جميع الأفراد والأزمنة.

[١] - ابن سينا، كتاب الشفاء، ص ١٢٣.

بـ- القضايا الجزئية:

تنقسم إلى:

❖ الموضوعات الشخصية:

هي الموضوعات التي لا يسر أغارها البرهان ولا سبيل له عليها فعلاً ولا ذاتاً، ولا بالعرض؛ لأن المحمول الذاتي في باب البرهان هو ما أخذ في حدّ موضوعه أو أخذ موضوعه في حدّه، والقضايا الشخصية كزيد هي أمور جزئية متغيرة، والجزئي المتغير لا حد له بالذات، وهذا معنى قولهم: إنَّ الجُزئيَّ ليس بكاسب ولا مكتسب، أي لا يؤخذ في حد شيء ولا شيء يؤخذ في حدّه، بل الحد للهنية الكلية وبالمالية.

نعم، العقل البرهاني لا سبيل له إلى معرفة أحكام الجُزئيَّ بما هو جزئي متغير، أي بما يحتف به من العوارض الغريبة، بل بما هو كلي ثابت. نعم، تسري بطبيعة الحال الأحكام الكلية لأفراد الجُزئية بالعرض لا بالذات، وهذا يعني أن الموضوعات الشخصية المتغيرة لا تدخل بالذات تحت الأحكام البرهانية بهويتها الشخصية، بل تدخل بعرض طبائعها الكلية الثابتة لها؛ لأنَّ الشخص مركب في الواقع من الطبيعة الكلية الثابتة، والعوارض الشخصية الغربية والمتحيرة، فمثلاً إذا حكم العقل البرهاني على الطبيعة الإنسانية بحكم كلي، ككون الإنسان ناطقاً بالوجوب، أو كونه حجراً بالامتناع، أو كونه أبيض بالإمكان، فإنَّ هذه الأحكام الكلية تسري إلى أفرادها الخارجية، كأعدد الركعات في الصلاة، أو مشايعة الضيف، أو ملاقة المؤمن بوجه طلق، أو يوم القيمة، أو حقيقة الصراط. وإلى هنا قد تبيَّن معنا الغور الأوَّل الذي يقف عنده العقل البرهاني، فلا نطيل الكلام فيه أكثر؛ حتَّى لا نخرج من غاية هذه الدراسة المختصرة وندخل في حرير البحث الواسعة التي تتعب القارئ.

❖ القضايا الاعتبارية الدينية:

إنّ الشارع يقتنن حسب المصالح الموجودة في الأفعال، وتوجد علاقة ضروريّة بين الأفعال والنتائج، وهذا ما نعتبر عنه بالضرورة بالقياس، وهذا يعني أنّ المفاهيم الأخلاقية -سواء أكانت قيمية أو لزومية- من قبيل مفهوم الحسن والقبح، فإنّها من المفاهيم الثانية الفلسفية التي تعتبر مفاهيم انتزاعية يتزعّمها الذهن من العلاقة القائمة بين الصفات الكسيّة والأفعال الاختياريّة، وبين سعادة الإنسان الحقيقية^[١]. وهذا نفسه يجري أيضًا في المفاهيم اللزومية من قبل لزوم الفعل أو لزوم الترك، وكذلك تترنّع بعد المقارنة والربط بين الأمور الاختيارية والمدفوع منها، وهذا يعني دلالة هذه المقارنة والارتباط على ضرورة الاتصاف بها أو إنجازها أو تركها للحصول على السعادة والكمال الحقيقى، فهذا هو المعبر عنه بالضرورة بالقياس، أي تعتبر المفاهيم اللزومية عن ضرورة بالقياس إلى الغير بين الأفعال والمدفوع النهائى^[٢]. بعبارة أخرى، المفاهيم الأخلاقية تحكي عن العلاقة الواقعية بين أفعال الإنسان وبين كماله الحقيقى، فتكون القضايا الحاكمة عن الواقع من القضايا الإخبارية أو التوصيفية، لعلّة أنها توصف الواقع، فهي إذن قابلة للصدق والكذب، فلا يعدّ حينئذ انفصال بين القيمة والواقع، فهذا مما يعني أنّ القضايا الأخلاقية نظرية، مما يدلّ على أنّ العلاقة بين الأفعال والصفات الاختيارية للإنسان والكمال الذي يرجوه باختياره هي علاقة واقعية تكوينية، وهذا معناه أنّ كلّ فعل أو صفة اختيارية للإنسان لها تأثير واقعي في كماله إيجابيًّا أو سلبيًّا أو محاييًّا، وهذا المنوال نفسه يجري في اللزوم الأخلاقي، وهذا الكلام عبارة عنّما تطرق إليه في مكان آخر من كتبه من أنّ القيم تابعة لعلاقات واقعية بين الأفعال الاختيارية وغاياتها المترتبة عليها^[٣].

[١] - اليزيدي، مصباح، دروس في فلسفة الأخلاق، صص ٣٨-٥٢.

[٢] - م.ن، ص ١٧٦-١٧٧.

[٣] - اليزيدي، مصباح، تعليقه على نهاية الحكم، ص ٣٩٢؛ الأردكاني، محمد علي، القيم الأخلاقية بين الاعتبار والواقع، صص ٣٢٦-٣٢٩.

وهنا نبيّن مرجعية الاعتبارات؛ إذ إنّها موضوعات يكون وجودها بيد المعتبر لها، كسائر التشريعات والقوانين الإلهية أو الوضعية. نعم، بما أنّ ملاكات الأحكام غير معلومة لدى العقل البرهاني بسبب كونها بيد معتبرها، والعقل البرهاني هنا داعم ومؤيد للموضوعات الاعتبارية، ولوه مدخلية في مقدمات بعض الموضوعات الاعتبارية، كوجوب مقدمة الواجب أو امتناع اجتماع الأمر والنهي من حيثية واحدة وغير ذلك، وهذا ما يطلق عليه علماً نا باللازمات العقلية للخطابات الشرعية، وهذا كله في مجال الاعتبار؛ وهذا فإنّ تسميته بالبرهان محلّ نظر؛ لأنّ أحکامه بواسطه الاعتبار لا بمعرفة أسبابه الذاتية الحقيقة.

ثالثاً: العلاقة بين الوحي والعقل

يتبيّن من كُلّ ما تقدّم أنّ حكمة العقل وأحكامه دائرة في الموضوعات الكلية الحقيقة، وأمّا الموضوعات الشخصية والاعتبارية، فهي خارجة عن حدوده وحريمه. وبالنسبة للوحي، فإنّه يمثل المصدر الرئيسي لمصادر العلوم الإسلامية أو المناهج المتّبعة فيها؛ لأنّه لا يمكن تصوّر علوم أو معارف إسلامية من دون الأخذ بنظر الاعتبار مرجعية الوحي، وهي ما يستند إليه كافة أتباع الديانات التوحيدية، وليس أتباع الديانة الإسلامية فقط، وهذه المرجعية تمثّل تعاليم السماء التي يتلقّاها الأنبياء، ومن هذه التعاليم القرآن الكريم الذي نزل على قلب النبي ﷺ، وفي حكم الوحي السنة الشريفة، التي صدرت عنه ﷺ في المجال الديني بجميع أركانه، هذا وإنْ قلنا في حكم الوحي فإنّه لا يعني اجتهاداً منه ﷺ، وإنّما وحي الله إليه، وهذا ما أجمع عليه المسلمون، وهذا مصدران يمثّلان النصّ الديني. وفي المنظور الإمامي تردّ أقوال وأفعال وتقريرات الأئمّة المعصومين من السنة الشريفة أيضاً.

وأمّا دور العقل هنا وعلاقته بالوحي الإلهي، فإنّها تتبلور في إثبات حجّة الوحي والتصديق بمن يُوحى إليه، حيث يتمّ ذلك عن طريق العقل؛ باعتبار أنه

لا يمكن إثبات حجّيَّة الوحي عن طريق الوحي نفسه، وإلَّا لزم الدور، وهذا ما عليه جميع العلماء بما فيهم الأخباريون^[١]. وليس إثبات أصل حجّيَّة الوحي فقط، وكونه المرجع الرئيسي في العلوم والمناهج الإسلامية، بل حتّى إثبات ما يُعرف بالصغرى، نظير إنَّ هذا الكلام وحي، والإثبات بالنسبة للقرآن الكريم ثابت ومتتحقق بل قطعًّا عند كافة المسلمين.

والشيء نفسه يجري بالنسبة للسُّنة، وإنْ كانت توجد بعض الإشكالات حولها، إلَّا إنَّها مرفوضة، لأنَّها تفتقر للحجّة القرآنية، بل ومخالفة له، باعتبار أنَّ مرجعية السُّنة وحجّيتها ثابتة بالقرآن. إذًا العلاقة واضحة وجليّة بين العقل والوحي والنَّص بوجود مساحات مختصة بالعقل كما تقدّم الكلام في حدود العقل ووظائفه، ومساحات خاصة بالوحي والنَّص الديني، ومساحات مشتركة بينهما قضيّة الإمامة، والمعاد، والعصمة، فإنَّ هذه القضايا من المساحات المشتركة بينها، فهذه عبارة عن النسبة المنطقية المسماة بنسبة العموم من وجه، أي وجود مادة اجتماع بين العقل والوحي وما دتّي افتراء^[٢]. بينما المساحات المختصة، فمنها القضايا التي لا تثبت إلَّا بالعقل، كما في قضيّة وجود الله ووحدانيّته وعدالته وسائر صفاته، أو قضيّة النبوة العامة، أي مسألة إرسال الرسل، ومنها ما لا مجال للعقل في إثباتها، كتفاصيل يوم القيمة، وخصوصيات الجنّة والنار، وكيفيّة الحساب، وما يرتبط بالبرزخ، وحساب القبر، فالنتيجة هي أنَّه لا يوجد تقاطع وتناحر بين العقل والوحي، بل يوجد علاقة تكاملية بين العقل والوحي؛ باعتبار أنَّ الوحي لا يستغني عن العقل، ولا العقل يستغني عن الوحي، وهذا ما ذهب إليه أكثر علماء الإسلام^[٣].

مع وجود هذه الحدود والمساحات المختصة بين هذه الأركان الأساسية، لا

[١] - الحرّ العامليّ، محمد بن حسن، الفصول المهمة في أصول الأئمة، ص ٢٦.

[٢] - اليزيدي، مصباح، أصول المعارف الإنسانية، ص ١٣٨.

[٣] - الآمي، حيدر، جامع الأسرار ومنع الأنوار، ص ٣٧٣.

ترتفع قيمة كُلِّ ركنٍ من ميادين العلوم والمناهج الإسلامية، ومع ذلك أشكُل بعض العلماء على كون العقل قاصِراً، وأنَّه لا يرقى إلى مقام الوحي، نظير الحجج التي اتَّخذها الرافضون للمنهج العقليِّ القائلة بأنَّ العقل ليس كثِير الخطأ في الاستنتاجات فحسب، بل إنَّه قاصر عن الإمام بالحقائق الغيبية والأبحاث السماوية «وينحصر اكتشاف أخبار السماء عن طريق السماء ذاتها، فنحن لا نعرف شيئاً عن الله وصفاته الشبوانية والسلبية، وما هي الصفة التي يمكن نسبتها إليه أو التي يمكن نفيها عنه، ولا يمكن أن نعرف ذلك، فنحن في الواقع لا يمكن بمجرد عقولنا معرفة وجود مخلوق لا خالق له، ولا يمكن بعقولنا أن نفهم أنَّ الله واحد أو متعدد، بسيط أو مركب...»^[١].

١ - تكاملية العقل والوحى

فإنَّ العقل لا ينكر دور الوحي ومكانته في كشف الحقائق الغيبية، إلاَّ أنَّ الوحي، لا ينافي طرِيقاً آخر في هذا المجال وهو العقل، فإنَّ الوحي نفسه بحاجة إلى العقل، لأنَّ حجَّةَ الوحي لا تثبت عن طريق الوحي نفسه، حذراً من الدور، وإنَّما هي بحاجة إلى تصديق العقل وإمضائه، فالعقل هو أساس حجَّةَ الوحي، والوحى نفسه يؤكِّد على مرجعية العقل ودوره في اكتشاف الحقائق السماوية وفهمها، وهذا ما نجده في مضمون دعوات صريحة إلى ضرورة اعتماد العقل واتخاذه حجَّة، وهذا ما لاحظناه في البناء العقائديِّ والروائيِّ المتعدِّ الذي طرح بطريقة مبرهنة تعتمد أسلوب الاستدلال العقليِّ، ولم تطرحه بطريقة تعبيدية تلقينية، وهذا واضح في كلام الشيخ الرئيس حول عدم إنكار دور الوحي، حيث يقول في أحد كتبه: «إنَّ المعاد الجسمنيَّ يتمُّ إثباته عن طريق الشريعة ليس إلا، وقد أكثرت الشريعة المحمدية الكلام وفصَّله حول السعادة والشقاء الجسمنيين»^[٢].

[١] - الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق: الشهيد مطهري، ج ١، ص ٥٢٥.

[٢] - ابن سينا، الإلهيات الشفاء، صص ٤٦٠ - ٤٦٢.

ومن هذا يتبيّن حدود العقل التي يقف عندها كما بينا سابقاً، بل ويظهر إثبات الدور للوحي في هذه الأمور والحقائق السماوية التي لا يكون لدى العقل إمكانية إثبات بعض التعاليم الدينية عقلياً، لكنه غير رافض لها، بل يعتقد بها، وهذا نقطة قوّة للشيخ الرئيس في أنه أعطى دوراً للعقل في الاعتدال، فلا يصنّف على أنه من أتباع العقلانية المتشدّدة، لو كان كما يدعى الذين جهلو مباني الشيخ الرئيس وتسرّعوا في الأحكام بسبب عدم الفهم، وهذا ما ثبت عدم صحة مدعياتهم ولو كان ذلك لرفض المعاد الجسماني من أصل.

وهذا العقل البرهاني الذي أكد عليه ابن سينا يرى الشهيد مطهري أنه طريق سماوي كالوحي، وعليه فلا مانع من اعتقاده للتعرّف إلى القضايا السماوية الغيبية بقوله: «صحيح أنّ خبر السماء يجب سماعه في السماء، ولكن... القوّة المميزة التي يتمتّع بها الإنسان (القوّة العاقلة) قوّة سماوية وليس أرضية، كما جاء في الأحاديث «إنَّ الله رَكِبَ طينة آدم من طينة الحيوان وطينة الملائكة» ومن هنا، لا مانع من أن يتعلّم الإنسان بهذه القوّة السماوية على بعض الحقائق السماوية»^[١].

هذا الكلام من الشهيد لا يخلو من تأمّل، فإنَّ مجرّد افتراض سماوية العقل لا يحلّ المشكلة، والذي يحلّها هو توفير الدليل على حجّية العقل ومرجعيته في اكتشاف الحقائق السماوية، فتبقى هذه المساحة خارج حرم العقل كما تقدّم توضيحة.

كذلك من الإشكالات أنَّ التجربيين يستبعدون أيّ مرجعية أخرى خارج نطاق التجربة والحسّ، فهي المقياس الطبيعي الذي يعرف الإنسان عن طريقها الحقّ والباطل؛ لأنَّه من الممكن أن يتعرّف نتيجة التجربة في حالتي النجاح والفشل، فإذا نجحت انطلقت الحياة معها، وإذا فشلت فلا تتكرّر، وأمّا الأفكار العقلية، فلا يمكن تلمسُ مدى الحقّ والباطل فيها بطريقة حسّية، فالقاعدة التي يدعونها أنه: «لو لم نعتمد على الحسّ والتجربة أساساً للمعرفة، لما كان لدينا مقياس دقيق للحقّ

[١] - الطباطبائي، م.س، ج٢، ص٥٢٥.

والباطل»، وهذا الدليل هو دليل عقليٌ؛ لأنَّ من الواضح أنَّ هذا الاستنتاج هو استنتاج عقليٌ ليس خاصًّا للتجربة، مما يعني أنَّهم يحاولون إبطال الدليل العقليٌ بالدليل العقليٌ، وهو ما يتضمن اعترافًا بوجود دليلٍ صالحٍ لتكوين القناعات غير التجربة. وكذلك كما تقدَّم بنا الكلام في تقويم المعرفة بشكل عامٍ من دون ضمِّ المقدمات العقلية؛ لأنَّ التجربة محدودة بزمان ومكان معينين، فلا تنتهي إلَّا التنتائج المحددة بحجم التجربة، لكنَّ العقل البرهانيٌ هو الذي يمدُّ التجربة إلى المجال الواسع الذي يتجاوز الظروف الطارئة من الزمان والمكان^[١]، وبهذا يكون كلامنا من جهة نفي انحصار المعرفة بالمنهج التجريبيٌ، وفي الوقت نفسه نريد التأكيد على عدم استغناء التجربة في كلِّ نتائجها عن العقل.

٢- العقل طريق إثبات الأصول أو التقسيم الثلاثي لمسائل الدين

إنَّ العقل عند العلماء والمفكِّرين الإسلاميين هو الوحيد الذي يثبت الأصول والكثير من الفروع في العلوم والمناهج الإسلامية، وما نراه اليوم من مظاهر إلحادية ولا دينية هو بسبب اللاعقلانية اتجاه هذه الأصول، وهذا تبلور في التشبيه والتجمسي والجبر والتفسير، وهذا ليس موجودًا في الساحة الإسلامية فقط، بل موجود في الساحة الغربية أيضًا؛ بسبب إبعادهم للمعرفة العقلية. فالجدير بالذكر هنا أنَّ العقل وإنْ كان يُثبت الأصول والكثير من الفروع، يبقى له حدود كونية لا يستطيع أنْ يتخطاها، بل يقف عندها، نظير إثبات وجود اليوم الآخر والحساب والمعاد بالدليل العقليٌ، وإنْ لم تنصُّ الشريعة على ذلك؛ ولكنه مع ذلك يبقى عاجزاً عن معرفة أحكام تلك النساء، كالصراط والميزان وتطاير الصحف، وهذا يعني أنَّ العقل البرهانيٌ هُمَّه وحده القضايا الكلية دون الجزئية المتغيرة.

فالمستفاد مما تقدَّم أنَّ العقل يعتبر أصلًا موجَّهاً ومرشدًا في جلِّ العلوم والمناهج الإسلامية، وكذا موجَّهاً للعملية الاجتهادية العقدية والفقهية من

[١]- الطباطبائيٌّ، م.س، ج٢، ص٣٥.

حقوق وحرّيات وغيرها، والأهم أنَّه يعتبر أصلًا حاكِمًا على النصوص الدينية وليس محكومًا لها؛ لأنَّ إثباتها متوقف على العقل، وكذلك لا يمكن التسليم بنص ديني يتنافى وحكم العقل القاضي بحسن العدل وقبح الظلم.

تبين أيضًا معنا وجود ثلاث مساحات، فمساحة مختصة بالعقل، وهي القضايا الثابتة بالبرهان العقلي، ولا مجال لإثباتها بالنقل، ومساحة مختصة بالنقل لا يمكن إثباتها بالعقل، بل تثبت بالنقل فقط، مثل تفاصيل يوم القيمة، ومساحة مشتركة بين العقل والنقل، وهذا يندرج في كثير من القضايا العقدية، كما في قضية الإمامة أو المعاد - كما أشرنا - والعصمة، وهذه الأمور تثبت بالعقل والنص معاً. فالوحي وطريقته مختلف عن طرق الاتصال الحسّي أو المدركات العقلية، فالمعرفة المختصة بهذه القناة تتعالى على المعرفة الحسّية والعقلية والمذاهب الروحية الذاتية للإنسان حتى لو بلغت القمة في مرتبة الولاية، فدور العقل ينتهي عند التسليم بميدان الغيب وعالمه دون الدخول في كنهه أو حقيقته؛ لأنَّه لا يقع تحت سلطانه. نعم، أساس الوحي يُعرف بمقدّمات راجعة إلى الحسن والمشاهدة في عالم الشهادة، فأقرّها العقل ووثق بها، وأيضاً فإنَّ التفكير العقلي هو المؤدي إلى حقيقة الإيمان بالغيب، وهو الذي أوصل الإنسان إلى المعرفة العلمية، بخلاف التفكير الخرافي الذي قوامه الجحود والإنكار لقواعد العقل، بعبارة أخرى: عالم الغيب وما يحتويه من مبادئ وإنْ كان لا قدرة للعقل والحواس وحدها على الاستقلال بإدراكه، إلا أنَّه لا يخرج عن نطاق موضوع سبل الوعي والمعرفة في المنهج الإسلامي؛ ذلك لأنَّ سبيلها الوحيد هو الوحي، لخروجها عن عالم الشهادة الذي يمكن إدراكه بالحواس مثلاً^[١]، إذن لا يكتفى بالعقل والحسّ عن القناة المعرفية للوحي، باعتبار أنَّ المعرفة الوحيانية هي الميزة التي امتاز بها التصنيف الإسلامي على غيره من التصنيفات الوضعية الأخرى السائدة، لأنَّها لم تنكر المصادر المعرفية الأخرى، بل تكاملت معها، والقرآن حافل بهذه الميزة التي بينت التكامل بين المصادر المعرفية،

[١]- عمارة، محمد، معلم المنهج الإسلامي، ص ٦١.

كما في المعرفة العقلية التي لها دور في فهم الدين، ودوره يتحدد في فهم الهدى الدينيّ وتعيين المدلول النصيّ وتقدير المقاصد، والمعرفة العقلية تختلف باختلاف النصّ ذاته، من حيث الورود والدلالة، وهذا الدور للعقل أو المعرفة العقلية إنما يتحقق من منطلق التكامل القائم بين العقل والوحي، لكون العقل يقوم بتصديق الوحي، ويتمّ من خلاله معرفة أصول الأحكام وتشريعها بطريق إعماله في فهم النصّ، وهذا ما أكدّه القرآن في كلماته نظير: "من أجل ذلك، " كذلك، " و "لكي لا" لتدلّ على ضرورة فقه الشرائع ومقاصدها، ولا يتمّ ذلك إلا بالعقل^[١]، بل ثبات الشريعة الإسلامية وتطورها يتمّ به. فوظيفة العقل تتبلور في أمرين: أحدهما إرشادنا إلى الوحي والتصديق بالنبوة؛ والآخر القيام بإدراك الموحى به وتفهّمه، والعكس صحيح أيضًا في دور الوحي في العقل فإنه يقوم:

- إيقاظ العقل

- تزكية العقل

- تنمية العقل

- حماية العقل

- تحرير العقل.

حاصل العلاقة بين العقل والوحي هي أنَّ الأهداف والغايات يمثلُها محور ثابت، وهي ركيزة الوحي، بينما المرونة والمتغيرات فتمثلُها الوسائل والأساليب المتغيرة تبعًا للزمان والمكان، وهي ركيزة متغيرات العقل ومنطقة عمله. فإذا كان دوره ليس مجرد إقصاء لباقي المصادر وأنَّه يوجد تكامل بينهما، فلا يرد كلام الوضعيين حينما قالوا إنَّ الوحي يقصي دور العقل وباقِي المصادر، وبالتالي توصلوا إلى أنَّ دوره ليس كشف المعلومات، وإنَّما دوره فقط تشجيعيٌّ

[١] - الميلاد، زكي، الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد، صص ٣٥٩-٣٦٢.

ل فعل الخيرات^[١]. وكذلك ينكشف الفرق بين قناة الوحي المعرفية هذه وبين ما ذهبت إليه المدرسة الأخبارية في الوحي؛ لأنَّها تتكلّم عن آثار الوحي لا الوحي حقيقة، وأنَّهم قد تبنّوا هذه القناة بشكل مفرط بحيث لم يقبلوا أيّ مصدر أو قناة معرفية أخرى، لا على نحو التكامل فيها بين القنوات المعرفية، أو سدّ ثغرة أو فراغ يقف به العقل مدافعاً عن حياض الشرع والدين، فتحنّ كما قدمنا سابقاً لا نقصد من المدرسة الأخبارية مدرسة الوحي كونها قناة مختصة بالأئباء^٢، بل نقصد منها المدرسة التي اعتمدت على الظهور العرفي الظني في فهم النصوص الدينية والبقاء عليها فقط في بناء الرؤية الكونية دون أي تعلُّق أو تدبُّر، بل حصر المعرفة الإنسانية بها فقط، وتسمى بمدرسة الحديث أيضاً، أو مدرسة السلف في عصرنا المتأخر، وهذا الاتجاه ليس مخصوصاً بالدين الإسلامي؛ بل له جذور تعود إلى الديانات القديمة كال المسيحية واليهودية مثلاً^[٣]، وهذا الاعتماد ليس الجمود على الظواهر فقط؛ بل يتبنّى رفض أي تفسير أو تأويل مخالف لظواهر النصوص، وبالتالي اعتبار أصحاب هذا الاتجاه أن النص هو الطريق الوحيد لبناء العقيدة، فهم يتبعّدون بالنصوص في موارد أصول الدين النظرية، كتعيّدهم في موارد فروع الدين العملية، بعبارة أخرى يعملون على تلقين النفس بها وإن لم يفهموها، بل ذهبوا إلى أزيد من ذلك، حيث عملوا على التقديس والتأسیي بالجليل الأول من الصحابة، ليس في أقوالهم وأفعالهم فحسب، بل حتى في طريقة تفكيرهم وفهمهم للنصوص الدينية، والسكوت على ما سكتوا عنه^[٤]، وهم قد اعتمدوا كثيراً على الحواس في معرفة الأشياء وعملوا على تعطيل أحکام العقل النظري في كشف الواقع بالحد و البرهان، والعقل العملي في التحسين والتقبیح، وعملوا على محاربة التعمّق في المعرفة والفضول العلمي الفطري عند الإنسان أيضاً، وامتازوا

[١] - الميلاد، زكي، م.س، صص ٣٦٢-٣٦٤.

[٢] - المصري، أيمن، م.س، صص ٨٥-٨٧.

[٣] الطحاوي، أبو جعفر، العقيدة الطحاوية، ص ٣١؛ المصري، أيمن، م.س، ص ٩٢.

بالتطرف الشديد مع خصوصهم، وفي التعامل مع المخالفين، وعملوا على اتهامهم بالكفر والزندة كما حصل مع الأصوليين وال فلاسفة والعرفاء. فإلى هنا تبيّن معنا حجم العلاقة بين العقل والوحى، وتبيّن أنّه لا خلاف ولا تقاطع بينهما، بل غاية الانسجام والتكميل فيما بينهما.

رابعاً: العقل والوحى والواقع

١ - الواقع كأساس للمعرفة

يعتبر الواقع الأساس والركيزة الأولى لبروز العلوم والمعارف؛ لكونه يثبت أصل العلم ومبدأه، والواقع يعني الوجود لما هو خارج عن الذات، وهذا ما نحسّه ونشعر به من خلال الفعل والانفعال معه، والذين ذهبوا إلى إنكار هذه الواقعية واهمون ومكابرون، ويسقط إنكارهم بمجرد مواجهة واقعة عملية؛ لأنَّ كلَّ إنسان يتعامل مع الأشياء وفق هذا الواقع، وإنْ ادعى خلاف ذلك على المستوى النظريِّ، فإنَّ نجد الإنسان يفرح في حالات ويخزن في حالات أخرى، ويهرُب من الخطر في أخرى، فهذه الأمور شواهد حيَّة على هذا الواقع ووجوده حقيقيٌ وليس وهيَا؛ وبهذا لا مكان للسفطة وإنكار الحقائق بكل صورها، لهذا قامت الفلسفة الإسلامية بكل مشاربها على مسألة الوجود والواقع، لا على سواه؛ لأنَّ عدم، والعدم لا واقع له، وهذا هو المعمول به في التفكير الإسلاميِّ، فالعلامة الطباطبائي يوضح الواقع أو الوجود بكلام يرتفع معه كل ارتياح، أو إنكار له، حيث قال: فلا يسعنا أن نرتاب في أنَّ هناك وجوداً، ولا أن ننكر الواقع مطلقاً، إلا أنْ نكابر الحقَّ فننكره، أو نبدي الشكَّ فيه، وإنْ يكن شيئاً من ذلك، فإنَّما هو اللفظ فحسب، فلا يزال الواحد منا، وكذلك كل موجود يعيش بالعلم والشعور يرى نفسه موجوداً واقعياً ذا آثار واقعية، ولا يمس شيئاً آخر غيره، إلاَّ بما أنَّ له نصيبياً من الواقع^[١].

[١] - الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، ص ٤.

إذن هذا الأُسْ يمثل حجر الأساس في العلم والمعرفة وقيمتها؛ لذا يمكن لكل عالم ومحرِّك التحقق من صحة أو خطأ كل قضية بإانطباقها وعدم مطابقتها للواقع -الخارجي- كما في الاصطلاح الفلسفـي؛ لذا من أنكر الواقع واعتبر العالم فراغاً مختصاً ليس من الكلام الذي يصدر عن عاقل واع غير معرض، فهنا يمكن لسائل أنْ يسأل ما هو السـر في بداعه أصل الواقع؟ فنقول في مقام الجواب إنَّ التصديق بوجود الواقع العيني إجمالاً، والتصديق بالواقع المادي بشكل متعين ومشخص هو مقتضى فطرة العقل، وشاهد ذلك وجود مثل هذا الاعتقاد عند جميع الناس، كما أنَّ سلوكهم العملي يؤيد ذلك أيضاً^[١]. إذن نحن نؤمن بوجود واقع وواقعيَّة خارج الذهن، وبالتالي لا تعتبر الإدراكات الذهنية أفكاراً فارغة، وهذا الأمر يقف في الجهة المقابلة للسفسطة التي تنكر هذا الواقع؛ لأنَّ الإدراك المطابق للواقع لا معنى له عندهم. وهذا الأمر يعتبر برجمة واقعيَّة لما نقوم به في عدم اعتبار الكثير مما نحسبه شيئاً حقيقة قائمة ونعده موجوداً، ومن ثم يتبيَّن لنا فيما بعد بأنَّ كذب ولا أساس له، وقد نحسب شيئاً ما عدماً وكذباً، ثم يتضح لنا بعد حين أنَّه صادق وله آثار وسمات كثيرة في عالم الواقع أو الوجود، فالإدراكات تتلقى كحقائق مطابقة للواقع، وفي الوقت نفس نؤمن بوجود إدراكات لا تطابق الواقع، باعتبار أنَّ الواقع يمثل واجهة الحقائق وانعكاسها؛ لأنَّ المفاهيم التي لها مصاديق في الواقع الخارجي تسمى حقائق بخلاف الاعتبارات التي ليس لها واقع ومصداق خارج الذهن. فهذا الكلام الذي ميز طريق الحكيم والفيلسوف عن طريق السوسيولوجي، بل الفلاسفة جعلوا الواقع الذي هو الوجود - موضوعاً للفلسفة، لم يُقبل من قبل المفكرين الأوروبيين المحدثين، لأنَّهم حسبوا أنَّ جميع المفاهيم هي من صنع الذهن، وهذا جاء نتيجة نقدهم للعقل والمعرفة الإنسانية، بينما الفلسفة الإسلامية، وعلى رأسها المدرسة الصدرائية قد اهتمت بهذا الموضوع؛ وقدمت دراسات مهمة ومفيدة فيه، وبالتالي عملت على تمييز الحقائق التي لها

[١] - اليزيدي، مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ٢٨٦.

واقع وجود عن الاعتبارات التي ليس لها واقع أو وجود إلا بالذهن، من هذا المنطلق جعلت الواقع أو الوجود موضوعاً للفلسفة؛ وقد صدّهم من الوجود في أبحاثهم ليس الوجود في قبال الماهية، وإنما قد صدّهم الواقعية في قبال السوفسطائيّ المنكر لأصل وجود الواقعية. فالواقع أو الوجود الذي يُمثل موضوع الفلسفه، أصبحت نسبته إلى باقي موضوعات العلوم نسبة الكلّ إلى أفراده؛ لذا تُعتبر الفلسفه العلم الأعلى في عالم العلم والمعرفة الإسلامية؛ لتقدم موضوعها - الواقع أو الوجود - على موضوعات كلّ العلوم، ومفهومها يُعتبر من المفاهيم البديهيّة وليس من المفاهيم النظرية^[١]؛ ببساطته، فلا يحتاج إلى تعريف للوقوف على حقيقته؛ الذي يكون معقولاً بنفس ذاته ولا يحتاج فيه إلى توسيط شيء آخر لكي نتعرّف عليه. بل يعتبر الواقع من مبادئ المعرفة لكونه من المفاهيم والقضايا التي لا بد أن تكون مسلمة للباحث قبل الدخول في مسائل العلم، وكونه مسلماً إماً لوضوحه في نفسه، أو لأنّه مُبيّن في علم آخر، وإنّ ثقة العلم والمعرفة واعتباره تدور مدار وثاقة مبادئه واستحكامها؛ لهذا لا تتحقق المعرفة إلا على أساس وجودها، وهو: المعلوم والعالم والعلم، فإن لم يكن ثمة خارج متحقق للواقع، لم يكن ثمة معلوم، وإذا لم يكن فرد يتمكّن من الاطلاع على هذا الواقع، لم يكن ثمة عالماً، وإنّ وجد المعلوم والعالم، إلا أنّ هذا العالم لم يسلك طريق فهم أسرار عالم الوجود واستيعاب حقائقه ووقائعه، فإنه لن تكون هناك معرفة أصلاً^[٢]، باعتبار أنّ السفسطة تساوّق إنكار المعرفة، وأنّ مآلاتها إنكار الواقع الخارجيّ، والتشكيك في قدرة أدوات المعرفة - من عقل، ووحي، ونصّ، وغير ذلك من أدوات المعرفة - على معرفة الواقع الخارجيّ وكشفه، وكذا تغيير العلم وعدم ثباته، ونسبة العلم وعدم إطلاقه؛ لذا يقول العلامة مصباح الزيدي: إنّ حالة الشكّ والتrepid علاوةً على ما يرافقها من عذاب نفسيّ - أخطاراً ماديّة ومعنوّية كبيرة للمجتمع،

[١] انظر: مطهري، مرتضى، شرح المنظومة، ج ١، ص ٢٣.

[٢] - الآملي، جوادی، نظرية المعرفة في القرآن، ص ٦٤-٦٥.

فإنَّه مع إنكار قيمة المعرفة لا يمكن عقد الأمل على تقدُّم العلوم والمعارف، ولا يبقى مجال للقيم الأخلاقية... بل إنَّ أقسى الضربات توجَّه إلى العقائد الدينية... فإنَّ اتجاه الشك آفة خطيرة جدًا تهدِّد جميع الشؤون الإنسانية بالفناء، ومع رواج تلك النزعة لا يمكن أنْ يبقى ويستمر أيُّ نظامٍ أخلاقيٍ وحقوقيٍ وسياسيٍ ودينيٍّ، وباعتناق هذا الاتجاه يمكن تبرير أيَّ ظلمٍ وجناية وذنب^[١]. إذن الواقع والوصول إلى حقيقة الأشياء لا يتمُّ إلَّا من خلال أدوات المعرفة والعلم، وهي العقل، والوحي، والنص، والحسّ، والتجربة، والشهود، وكما هو معروف في نظرية المعرفة في عصرنا الحاضر، فالتكامل بين الوحي والنص والعقل والواقع موجود، بلا تقاطع أو تضاد، فكلَّ هذه المنابع تدلُّ على الواقع وحقيقة الأشياء، إلَّا العلوم والمعارف الحقيقية، فلا سبيل لمعرفتها إلَّا بالعقل البرهاني؛ لذا يقول العلامة المظفر: إنَّ العلوم الحقيقة التي لا يُراد بها إلَّا الحق الصراح لا سبيل لها إلَّا سبيل البرهان؛ لأنَّه وحده -من بين أنواع القياس الخمسة- يصيِّب الحق ويستلزم اليقين بالواقع. والغرض منه معرفة الحق من جهة ما هو حق، سواء أكان سعيَ الإنسان للحق لأجل نفسه ليناجيها به وليعمِّر عقله بالمعرفة، أو لغيره لتعليمه وإرشاده إلى الحق^[٢]. وكلامنا هذا لا يعني أنَّ الواقع متعدد، بل الحقيقة واحدة في نفس الأمر والواقع لا حقائق متعددة أو واقع متعدد. فلا نسبيَّة ولا تعددية للحقيقة والواقع، فالقائلون بنسبيَّة العلوم يردُّ عليهم أنَّ قولكم: كُلُّ علمٍ نسبيٍّ، إنَّ كان قضيَّة مطلقة وسِيَّالة، فهو اعتراف بعدم النسبيَّة، فهذا من قبيل ما يلزم من وجوده عدمه؛ حيث إنَّها قضيَّة كليَّة موجبة، وهذه القضيَّة تنقض ببسالبة جزئيَّة، أي: (إلَّا هذه القضيَّة) فإنَّها مطلقة، وإنَّ كانت قضيَّة نسبيَّة، فلا تنفع في إخضاع الآخرين؛ لعدم قاعدتِها، وبالتالي لا يحقُّ لهم تسليط سوطهم على الناس للاعتراف الكاذب بنسبيَّة القضايا وعدم القاعدة؛ باعتبار أنَّ هذا

[١] - اليزيدي، مصباح، م.س، ج ١، ص ٢٨.

[٢] - المظفر، محمد رضا: المنطق، ص ٣١٣.

أمر نسيئ بهم^[١]:

ف عند أولئك المشككين والنسبيين مفاهيم الله تعالى، أو اليوم الآخر، أو الجنة والنار، هي مجرد مفاهيم خيالية أسطورية صاغها عقل المصلحين الدينين هدفٍ نبيلٍ؛ وهو حث الناس على التواصل والتلاقي والتناصر... وإبعادهم عن التناحر والظلم وغير ذلك من الأعمال السيئة... فالمقصود من النار والجنة ليس الحقيقة منها أو الواقعية، وإنما الغاية منها هو الوعظ الديني فقط، أي محاولة تأديب الإنسان وسوقه نحو الكمال ليس إلا^[٢]. فدور كل من العقل والوحي والنصّ الديني الحكاية عن الواقع، ففي مجال العقل الأمر واضح، بينما في مجال الوحي أُشكل فيه، فتحن نسائهم: لو فرضنا أنَّ النصوص الدينية غير حاكية عن الواقع، فكيف يمكن العثور على الأُجوبة عن مبدأ الوجود وموقعة الإنسان في العالم، والهدف من الخلقة، ونهاية العالم؟ مضافاً إلى أنَّ هدف القرآن الآخر هو بيان الطريق الواقعي للسعادة والشقاء في الدنيا والآخرة، وهذا لا ينسجم مع النصّ الديني وإنَّه لا يحكي عن الواقع، فبناءً على أدلة إثبات ضرورة الوحي والدين السماوي، يتضح أنَّ من أهداف الكتب السماوية تقديم إجابات معرفية عن الأسئلة الأساسية المحددة لمصير الإنسان نظير الأسئلة أعلاه. إذن العلوم والمعارف الإسلامية تستفاد من الطرق نفسها، وهذه العلوم والمعارف تكون نتاج تلك الطرق على اختلافها، مع حكاية الجميع عن الواقع، وهذا الواقع غير محصور بعالم المادة بخلاف الماديّين الذين حصرروا الواقع بعالم المادة، مما يعني أنَّه لن يتتسنى إقامة برهان يقيني لإثبات واقع خارج نطاق المادة، لأنَّه لا وجود أساساً لهذا الواقع. بينما الإلهيون لا يسلّمون بانحصر الواقع بعالم المادة، بل الواقع أو نفس الأمر عندهم أعمّ من الخارج والذهن، ومع افتراض اتساع الواقع لما يشمل عالم المادة وال مجرّدات، فلن يكون الوصول إليه عسيراً أو مستحيلاً، بل بالإمكان

[١] - المصري، أيمن، م.س، ص ٤٧.

[٢] - الحائرى، محمد حسين، الفصول الغرورية في الأصول الفقهية، ص ٣١٩.

الوصول إليه عن طريق العقل، وطريق الوحي، وبإمكان اعتقاده لإثبات الكثير من الحقائق الدينية بالنسبة إلى من قام عنده الدليل العقلي على وجود الله سبحانه وإرسال الرسل^[١]. فنتيجة هذا المبحث تلخص في كون العلوم الإسلامية تعمل على كشف وإصابة الواقع ومعرفة حقائق الأشياء وأدواتها في ذلك العقل والوحي والنّص، وكل هذه المنابع متكاملة فيما بينها.

ومع وجود هذه الأدوات لا يصعب على الباحث معرفة الواقع، علاوة على معرفة الأسباب التي أدت إلى صدور هذه النصوص، وكونها لا تكون بمعزل عن ثقافة المجتمع وبيئته التي نزلت فيه، والشاهد على ذلك نسخ وتبديل كثير من الأحكام التي نزلت على مراحل وبشكل تدرجي في عمود الواقع، فهذا يعني أنَّ النّص جاء مراعيًّا للمجتمع الذي نزل فيه وأنَّ الأحكام أقررت بمحلاً حظة المجتمع وبيئته؛ لذا من أراد دراسة هذه الظاهرة أي دراسة الواقع لفهم النّص الديني، يتحتم عليه اتخاذ المنهج الموضوعي ليفهم هذه المعادلة وركائزها في ذلك الواقع.

وهكذا يتغيّر الموقف تماماً في ساحة العلوم والمناهج الإسلامية فهي تبني القواعد الصحيحة والشروط الواجب اتباعها في فهم النّص وتفسيره، وجعلت الواقع منطلقها في ذلك؛ لهذا ذهب غالبية علماء المسلمين إلى عدم معدوريَّة من خرج عن الشروط والقواعد والأدوات الاستنباطية في فهم النّص، وبذلك نصل إلى اليقين المرتجي في المعارف والعلوم الدينية؛ لكونها تعتمد على جملة أساس وعناصر يتداخل فيها العقل والوحي والنّص والوجدان والحس، وبالاستعانة بهذه العناصر منفردة أو بانضمام بعضها إلى بعضها الآخر يتوصل الإنسان إلى ساحل الاطمئنان وبرِّ اليقين.

[١] - الآملي، حسن زاده، نفس الأمر، ص ٦٢.

٢- تغير الواقع وما لات منطقه الفراغ

إنَّ ما تبناه علماء المسلمين من شيعة وسنة من أنَّ الأحكام الواقعية مجعلة من قبل الشارع لجميع المكلفين، وفي هذه الحالة تتجزَّ على المكلَّف ويُطالب بها، هو الأمر السائد، بينما يوجد رأي يسمى بالتصويب الأشعري، مفاده: إنَّه ليس في الواقعة التي لا نصَّ فيها حكمٌ معينٌ يُطلب بالظنِّ، بل الحكم يتبع الظنَّ، وحكم الله تعالى على كُلِّ مجتهد (هو) ما غالب على ظنه، وهو المختار^[١]، فهذا النحو من الاجتهاد يفترض خلوَ الواقع من أيِّ حكمٍ إلهيٍّ في الموارد التي لا نصَّ فيها، وهذا نوعٌ من الفراغ الذي عمل الأشعري على سده، بينما النوع الآخر هو المعذليُّ الذي ذهب إلى أنَّ منطقة الفراغ ليس كما صورها الأشعريُّ، حيث يقول: إنَّ الله سبحانه أحكاماً واقعية ثابتة في حقِّ المكلَّف، لكنَّ هذه الأحكام تتغيَّر وتتبدَّل في حال انتهي المجتهد إلى رأيٍّ مغاير لها ليحلَّ رأيه محلَّها، فكأنَّ الأحكام الواقعية - كما يقول السيد الشهيد باقر الصدر في تقرير التصويب المعذليِّ - مقيدة بعدم الحجَّة - لدى المجتهد - على خلافها، فإنْ قامت الحجَّة على الخلاف، تبدَّلت واستقرَّ ما قامت عليه الحجَّة^[٢]. نقول هذا الكلام من الطرفين غير مقبول: أمَّا على المستوى الأول، فإنه واضح البطلان؛ لأنَّ ما يتوفَّر لدى المجتهد من أدلةٍ وحجج، فإنَّها جاءت لتخبر عن حكم الله سبحانه وتحدُّد موقفنا تجاهه، فلا يمكن افتراض أنَّه لا حكم الله من حيث الأساس؟ وأمَّا على المستوى الثاني، فهو باطل أيضاً؛ لأنَّه مخالفٌ لظواهر الأدلة، وما دلَّ على اشتراك الجاهل والعالم في الأحكام الواقعية^[٣]، فالقول بخلوَ الواقع من حكمٍ ما يُصطلاح عليه بمنطقة الفراغ التي عمل الأشعريُّ والمعذليُّ على إعمال الرأي فيها أيِّ القول بالتصويب - هو اتهام للشرع بالتفص و عدم الشمولية، وهذا ما ذهب إليه السيد الشهيد بقوله: الحقيقة

[١] - الغزالى، أبو حامد، المستصفى في الأصول، ص ٣٥٩.

[٢] - الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، ج ١، ص ١٦.

[٣] - الصدر، محمد باقر، م.س، ج ١، ص ١٧.

أن القول بالتصويب يعكس اتهاماً للشريعة بالنقص وعدم الشمول، الأمر الذي يفتح الباب على تصويب كل الآراء رغم اختلافها وتضاربها^[١]. فخلاصة بطلان الكلام المتقدم هو أن ثمة واقعاً محدداً على مستوى العقيدة والتشريع، وهذا ما دلت عليه النصوص الدينية، وهذا الواقع ثابت لا يطوله التغير، وحصلنا على اليقين من الأدوات المعرفية كالعقل والوحي والنصوص الدينية كاشف عن الواقع لا مولده أو موجده، أو أنه تصرف فيه من حيث تغير كنهه وحقيقة. مما يعني أن مصادر التشريع مادة غضة طرية وحية متجهة للتفاصيل، مما يجعل علماءنا قادرين على استنباط كل حكم يحتاجه الإنسان في هذه الحياة ومراحلها^[٢]، فهذا يعني سعتها وتماشيها مع كل الأزمنة ومع البشر جميعهم بتعاقب الأجيال؛ إذن لا يبقى مجال للقول بمنطقة الفراغ الخالية من أي حكم، وبالتالي خلو الواقع ليعمل المجتهد رأيه فيها، بل وجود عنصر المرونة والحياة في مصادر التشريع، يجعلها ذات صلاحية للتطبيق والاستيعاب لكل متغير، وبالتالي الواقع الاجتماعية والاقتصادية التي تحدث وتتطلب أحكاماً جديدة، فإن أحكامها موجودة ضمن الأصول والقواعد العامة التي تستوعب كل ما هو جديد في حياة الإنسان، فلا تصل النوبة إلى إعمال الرأي ليقع في التصويب، كما حدث مع الأشعري والمعتري الذين نتج عن اجتهادهما الحكم على الشريعة بالنقسان وعدم استيعاب الحياة الإنسانية. فمنطقة الفراغ ليست نقصاً حتى يرد الإشكال القائل: وجود هذه المنطقة يتنافي مع القول بتكاملية الشريعة، إذ يقول الله تعالى: ﴿إِلَيْهِمْ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَّتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ (المائدة: ٣)، إضافة إلى الروايات التي أشارت إلى أنه ما من واقعة إلا وها حكم مشرع. وفي مقام رد هذا الإشكال، نقول: كما أوضحتنا أعلاه بأن منطقة الفراغ لا تعني نقصاً أو إهمالاً من الشريعة لبعض الواقع، وإنما تعبّر عن الشمول والاستيعاب لجميع مراحل وجود الإنسان وتعاقب الأجيال، فإن الشريعة لم

[١] - الصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، ص ٣٩.

[٢] - انظر: السبحاني، جعفر: أصوات على عقائد الشيعة الإمامية، ص ٥٥٦.

ترك واقعة بلا حكم أو تشريع، بل يوجد حكم أولى بحقّها. نعم، يوجد حكم ثانوي قد تركته لتشخيص الحاكم الشرعي، فهذا هو الذي يتغيّر نتيجة متطلبات الزمان والمكان على مر العصور والأجيال، ومنحته صلاحيات تحرير المباح أو إيجابه بحسب مقتضيات الظروف ومصلحة الإسلام، نظير إحياء الأرض من قبل الفرد، فإنَّ هذا التصرُّف مباح ومشروع بطبيعته، إلاَّ أنَّ الحاكم بإمكانه منعه عن إحيائها نتيجة ما يتطلبه النظام العام ومتطلبات الظروف^[١]. باعتبار أنَّ هذا العنصر -الأحكام الثانوية- يُبقي الدين مادًّا مرنًّا وحيًّا صالحًة في كلِّ العصور لحلِّ المشاكل والمعضلات التي تعرّي حياة الأجيال والإنسانية بشكل عام، ولازم ذلك أن تستطيع الحكومة الإسلامية في جميع الظروف وال حاجات الجديدة التي تعرّي حياة الإنسان كنوعٍ أَنْ تضع أحکاماً ومقرراتٍ لم يكن موضوعها موجوداً في سالف الزمن، ومسندهم في ذلك المبادئ والأسس الإسلامية^[٢].

والأمر الجدير بالذكر هنا أنَّ مساحة منطقة الفراغ ليس المباحثات بالمعنى الأعم فقط، كما ذهب إلى ذلك الشهيد باقر الصدر الذي اعتبر أنَّ هذا الحقل خالٍ من الإلزام، أي كون الموضوع على الإباحة الأصلية أو الاستحباب أو الكراهة، بل تشمل تشخيص الموضوعات وتحديد الأولويات، أي ما يرتبط بشخص الموضع الخارجية، وفصل الاختلافات الشخصية، وتحديد الأولويات في مسائل التزاحم كالأهم والمهم، أو في مسألة الواجبات (أيها أهم)، باعتبار أنَّ هذه الأولويات تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان، وهذا ما يسمى بالأحكام الولائية^[٣]. والمساحة الأخرى هي الأحكام العامة التي يكون موضوعها المجتمع، وإذا ما صار الأفراد موضوعها، فإنَّ ذلك يكون بسبب إيجاد المجتمع لها، وإنَّ هذه الأحكام يصطلح

[١] - الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، صص ٦٨٢-٦٩٠.

[٢] - انظر: مطهري، مرتضى، ختم النبوة من مجموعة آثار، ص ٤٥.

[٣] - الحكيم، محمد باقر، المجموعة الكاملة لبحوث مؤتمر الزمان والمكان في الاجتهاد، ج ١٤، ص ١٢٧.

عليها بالأحكام الحكومية - حسب من ذهب إلى جعل هذه المساحة من دائرة منطقة الفراغ - وهي بحاجةٍ لمن يكتشفها ضمن ضوابط وأدليات محددةٍ تتکي على المصالح والمفاسد العامة في حدود إطار الكتاب والسنة ومبادئها الكلية، بخلاف أغلب الأقسام الأخرى التي يتوقف استنباطها بشكل مباشر على الكتاب، والسنة، والجماع، وكُنه هذه الأحكام هو المسائل الصحية، والثقافية، والمالية، وقضايا السلام، وال الحرب، وغيرها من القضايا العامة التي تلعب الدولة فيها دور الوكيل عن المجتمع. إنَّ هذه المساحة لم تخرج عن دائرة صلاحيات الحاكم الشرعيِّ التي منها الحفاظ على النظام العام، وعليه لا تخرج هذه المساحة عن دائرة منطقة الفراغ وصلاحيَّة الحاكم الشرعيِّ، والمساحة الأخرى هي المعاملات التي لم يُذكر حكمها؛ لكون الشارع ترك حكمها بسبب المتغيرات الزمانية والمكانية. وفي الوقت نفسه فإنَّ الشارع لم يتركها من غير ذكر قواعد وأصول للمعاملات التي يُملا الفراغ الشرعيَّ بحسبها^[١]. ومنها أيضًا مساحة المجهولات، التي لم يرد لها عنوان في الشرع، أو ما يعممه من إطلاق، أو عموم لفظيٍّ ونحوه، بل هو من المجهول الذي كشف عنه تطور الإنسان والمجتمع في الحياة لاحقًا، وهذه المساحة تتفرع موضوعاتها بين أفعالٍ وتروكٍ، وعلاقات بين البشر، أفرادًا وجماعاتٍ ودولًا. إذن هي وليدة حركة المجتمع والإنسان في هذه الحياة، التي يشكّل عامل المعرفة والعلم فيها دورًا رئيسيًّا ومهماً في تزايد حجم قدرة الإنسان على التصرُّف في محيطه على الأرض وفي أعماقها وفي الفضاء، وبالتالي يفضي إلى أساليب جديدةٍ من الضبط والتنظيم والسيطرة... فهذا المجال لم يكن يمكن التنبؤ به في عصر صياغة التشريع، بل ربما بعض موضوعاته تعتبر ضربًا من الخيال آنذاك، فلا مبرر له، وليس من الحكمة أنْ يكشف عنه الوحي الإلهيٌّ؛ لأنَّ الحكمة تقضي بإطلاق حرَّية البشر وعدم حصرها في قوالب وصيغ تنظيمية قد لا تنسجم مع التطور الذي تقضي به طبيعة الحياة وتقلباتها، فهنا يلحظ حتَّى البرامج التنظيمية التي

[١] - معرفة، هادي، المجموعة الكاملة لبحوث مؤتمر الزمان والمكان في الاجتهداد، ج ١٤، ص ٣٥٧.

يحتاجها الفرد أو المجتمع، وهو يتسع لكل شيءٍ من تقلبات الإنسان وأفعاله وما يتركه، وعلاقاته بالطبيعة والمجتمع عدا العبادات^[١]. فبلحاظ المتقدم اختلفت عن مساحة المعاملات المتقدمة، وهذه المساحة تشمل الفراغ التنظيمي الحكومي والفراغ التشريعي، وكذلك يشمل المساحة الآتية المسمى بالمواضيع المستحدثة^[٢]، وهي التي ترتبط بالحوادث الجديدة والمسائل المستحدثة والنوازل وكل هذه الأمور تقع في دائرة منطقة الفراغ، وبالتالي تقع تحت سلطة التشريع، بمعنى أنّ الفقيه هو من يُيَّنْ أحكامها مستنداً إلى القواعد الكلية والأصول العامة التي كان الأئمّة يملؤون هذا الفراغ في بيان أحكام هذه الحوادث؛ إذ إنّ الشارع لم يُيَّنْ كل التفاصيل، نظير الأراضي المفتوحة التي لم يأت فيها الشارع بنصٍ يرتبط بحكمها، كما يجمع على ذلك المسلمين، بل إنّ هذا الحكم قد ذكر بعد رسول الله ﷺ، وكل الحوادث من هذا النوع يملاً المجتهد الفراغ فيها^[٣].

وهذه المساحة شاملة لكل النوازل والمستحدثات التي تقع لأول مرّة، الحالية من أيّ نصٍ تشريعيٍّ، صرحاً كان أم ظاهراً، بأيّ أنحاء الظهور حتّى العموم والإطلاق. وهذه الأمور المستحدثة من المسائل كثيرةٌ وموجودة في أغلب أبواب الفقه، كما في عصرنا هذا، ولا يوجد نصٌّ بخصوصها، لكونها لم تكن محلاً للابتلاء آنذاك، بل ولم يرد فيها نصٌّ خاصٌ في الكتاب والسنة^[٤].

فخلاصة مبحث منطقة الفراغ، إنّه لا توجد منطقة فراغٌ تشريعيٍّ؛ لتنافي ذلك مع شمولية الشريعة وكونها ناقصة. نعم، إن قبلينا بذلك تنزلاً، فإنّها مختصة فيها لا نصٌّ فيه، أي الحالية من النص القرآني والنص الروائي، ومقصودهم من دائرة الفراغ هو أمران: الأول: مساحة تنظيم المجتمع التي سمّيناها بمنطقة الفراغ

[١] - شمس الدين، محمد مهدي، الاجتهاد والتجدد في الفقه الإسلامي، صص ١٠٧-١١٢.

[٢] - هذه المساحة تبنّاها محمد باقر الحكيم، وبعض علماء أهل السنة.

[٣] - الحكيم، محمد باقر، المجموعة الكاملة من مؤتمر الزمان والمكان في الاجتهاد، ج ١٤، ص ١٢٧.

[٤] - الشيرازي، ناصر مكارم، بحوث فقهية هامة، ص ٢٣٩.

الولائية أو الحكومية، والثانية: مساحة الفراغ في أصل التشريع، التي لا نصّ فيها كما في المسائل المستحدثة، كزراعة الأعضاء، والاستنساخ البشريّ، وهنا قلنا بوجود مبادئ وقواعد كليّة وأصول عامة جعلتها الشريعة في متناول الفقيه أو الحاكم الشرعيّ ليفتي بحُكْمِ ما، وبذلك ترتفع الإشكالات من نقص الشريعة وعدم شموليتها، والتفسير بالرأي المسمى بالتصويب كما بينا أعلاه، فلا يبقى إشكال واقعيّ فيها، بل حتّى المسائل التنظيمية للمجتمع أو ما يصطلح عليه بالفراغ الحكوميّ يقع في متناول يد الحاكم الشرعيّ، وبهذا يكون مفهوم منطقة الفراغ في العلوم والمناهج الإسلامية واضحاً، بأن لا وجود لمنطقة تخلو من حكم لواقعة من الواقع.

الخاتمة

١- إن العقل قوة دراكه ومشخصة، وهي ضابطة الفهم والإدراك التي ينفصل ويفترق بها الإنسان عن غيره من باقي المخلوقات، وتعدد المعانى للعقل ناشئ من تعدد الوظائف والفعاليات التي يقوم بها العقل، وهذا لا يعني إعطاء المساحة التامة له، وإنما حكمته ودائرة حججته منحصرة في دائرة الموضوعات الكلية الحقيقة، وأماماً ما سوى ذلك من الموضوعات فهي خارجة عن حكمته، كالأحكام الشرعية والقوانين الوضعية؛ لأن هذه الأمور هي اعتبارية والأمور الاعتبارية بيد المعتبر، وكذلك الموضوعات الشخصية المتغيرة التي لا سبيل للبرهان عليها بالفعل لا بالذات ولا بالعرض، إلا بعرض طبائعها الكلية. نعم، يمكن للعقل القطع بثبوتها لموضوعاتها الشخصية بالفعل عن طريق المشاهدة الحسية.

٢- الوحي يمثل القناة المعرفية الإلهية، وطريقته تختلف عن طرق الاتصال الحسي أو المدركات العقلية، فالمعروفة المختصة بهذه القناة تتعالى على المعرفة الحسية والعقلية والمذاهب الروحية الذاتية للإنسان حتى لو بلغت القمة في مرتبة الولاية، فدور العقل يتهمي عند التسليم بميدان الغيب وعالمه دون الدخول في كنهه أو حقيقته؛ لأنّه لا يقع تحت سلطانه. نعم، أساس الوحي يُعرف بمقدمات راجعة إلى الحس والمشاهدة في عالم الشهادة، فيقرّها العقل ويثقّ بها، وأيضاً فإنَّ التفكير العقلي هو المؤدي إلى حقيقة الإيمان بالغيب، وهو الذي أوصل الإنسان إلى المعرفة العلمية، وبذلك ينكشف الفرق بين قناة الوحي المعرفية هذه وبين ما ذهبت إليه المدرسة الأخبارية في الوحي؛ لأنّها تتكلّم عن آثار الوحي لا الوحي حقيقة.

٣- الواقعية أو الواقع يمثل الأساس والركيزة الأولى لبروز نظرية المعرفة، لكونها تثبت أصل العلم ومبدأه، والواقعية تعني الوجود -كما قلنا قبل قليل-

لما هو خارج عن الذات، وهذا ما نحسّه ونشعر به من خلال الفعل والانفعال معه، والذين ذهبوا إلى إنكار هذا الواقع واهمون ومكابرون، يسقط إنكارهم بمجرد مواجهة واقعة عملية؛ لأنَّ كلَّ إنسان يتعامل مع الأشياء وفق هذا الواقع أو الواقعية، وإنْ ادعى خلاف ذلك على المستوى النظريِّ، فإنَّا نجد الإنسان يفرح في حالات، ويحزن في حالات مغايرة، ويهرب من الخطر في أخرى، فهذه الأمور شواهد حيَّة على هذه الواقعية وجودها حقيقيٌّ لا وهميٌّ؛ وبهذا لا مكان للسفسطة وإنكار الحقائق بكلِّ صورها؛ لذا بُنيت الفلسفة الإسلامية بكلِّ مشاربها على مسألة الوجود والواقع. إذن يمثل هذا الأُس حجر الأساس في المعرفة وقيمتها؛ لذا يمكن لكلِّ مفكِّر التحقق من صحة أو خطأ كلِّ قضية بانطباقها وعدم مطابقتها للواقع الخارجيِّ.

٤- لا ينبغي الشكُّ بموضوع المعرفة والإدراك أو العلم المتمثل بالواقع، وفي نوعية تصوّراتنا عن الوجود والواقع التي من شأنها أنْ تتعكس بصورة حاسمة على جمل رؤيتنا حول الله تعالى والكون والإنسان والمصير؛ لذا من جهل معرفة الوجود أو الواقع يسري جهله في أممَّات المطالب ومعظمها. وبالذهول عنها فاتت عنه خفيّات المعارف وخباياها.

٥- المقصود من دائرة الفراغ هو أمران: الأول: مساحة تنظيم المجتمع التي سَمِّيناها بمنطقة الفراغ الولائية أو الحكومية، والثاني: مساحة الفراغ في أصل التشريع، التي لا نصّ فيها كما في المسائل المستحدثة، كزراعة الأعضاء، والاستنساخ البشريِّ، وهنا قلنا بوجود مبادئ وقواعد كليَّة وأصول عامةً جعلتها الشريعة في متناول الفقيه أو الحاكم الشرعيِّ ليفتدي بحکم ما في دائرة ما يسمّى بمنطقة الفراغ، وبذلك ترتفع الإشكالات من نقص الشريعة وعدم شموليتها، والتفسير بالرأي المسمى بالتصويب كما بينا أعلاه، فلا يبقى إشكال واقعيٌّ فيها.

٦- إنَّ العلوم والمناهج الإسلامية تعمل على كشف وإصابة الواقع وكذلك

تعمل على معرفة حقائق الأشياء وأدواتها في ذلك العقل، والوحي، والنص، وكل هذه المتابع متكاملة فيما بينها من حيث المساحة والمآل، وفي عين ذلك لا تتأثر مكانة الوحي ومصدريته في كشف الواقع ومعرفة الحقائق، وإن تعدد مراحله، كما في قضيّة الوحي ونزول النص الإلهي وبين إعماله وفهمه؛ لأنّ للواقع وحقيقة الأمر تأثير في فهم المراحل التي مرّ بها النص.

٧- إنَّ العلاقة بين العقل والوحي والواقع تحكمها الأهداف والغايات ويمثلُها محور ثابت، وهو ركيزة الوحي، بينما المرونة والمتغيرات فتتمثلُها الوسائل والأساليب المتغيرة تبعًا للزمان والمكان (الواقع)، وهي ركيزة متغيرات العقل ومنطقة عمله.

قائمة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم
٢. ابن سينا، حسين بن عبد الله، كتاب الشفاء، لا.ط، إيران، مكتبة المرعشي، ١٩٦٠ م.
٣. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط٣، بيروت، دار صادر، ١٩٩٣ م.
٤. أحمد، عزمي، الفلسفة والدين في مدينة الفارابي الفاضلة، ط١، بيروت، علم الكتب، ٢٠١٥ م.
٥. الأردكاني، محمد علي، «القيم الأخلاقية بين الاعتبار والواقع»، مجلة الدليل، قم، العدد الرابع، ٢٠٢٠.
٦. الأملی، حسن زاده، نفس الأمر، مجلة تراثنا، قم، السنة الثالثة، العدد الأول، ١٤٠٧ هـ.
٧. الأملی، جوادی، نظرية المعرفة في القرآن، لا.ط، بيروت، دار الصفو، ٢٠١٧ م.
٨. الأملی، حیدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ط٢، إیران، انتشارات علمی وفرهنگی وانجمنی ایرانشناصی فرانسه، ١٣٦٧ هـ.ق.
٩. الأهوazi، ابن السکیت، ترتیب إصلاح المطق، ط١، طهران، میقات، ١٤١٢ هـ.
١٠. الجوھری، إسماعیل، الصحاح، ط٤، بيروت، دار العلم، ١٩٨٧ م.
١١. الخائزی، محمد حسین، الفصول الغروریة في الأصول الفقیہیة، ط٢، قم، دار البشير، ١٤٢٦ هـ.
١٢. الخـ العـ اـ عـ اـ مـ، محمد بن حـ سـ نـ، الفـ صـوـلـ المـ هـ مـةـ فيـ أـ صـوـلـ الـ آـ ثـ مـةـ، ط١، قـ مـ، دـ لـ لـ مـ، ١٤٢٢ هـ.
١٣. الشـ رـ اـ زـ يـ، نـ اـ صـ مـ کـ اـ رـ، بـ حـوـثـ فـ قـ هـ مـةـ، ط٢، قـ مـ، سـ لـیـانـ زـادـهـ، ١٤٢٨ هـ.
١٤. الصـ درـ، محمد باـ قـرـ، اـ قـصـادـنـاـ، ط١، بيـ روـتـ، دـارـ التـعـارـفـ، ١٩٩١ مـ.
١٥. الصـ درـ، محمد باـ قـرـ، درـوـسـ فيـ عـلـمـ الـ أـ صـوـلـ (الـحـلـقـةـ الـثـالـثـةـ)، ط١، بيـ روـتـ، دـارـ الـكـتـابـ، ١٩٨٠ مـ.
١٦. الصـ درـ، محمد باـ قـرـ، المعـالـمـ الجـدـيـدةـ لـلـأـصـوـلـ، ط٢، النـجـفـ الـأـشـرـفـ، نـعـمانـ، ١٩٧٥ مـ.
١٧. الطـ باـ طـ بـ اـ بـ اـيـ، محمد حـ سـ يـ، أـصـوـلـ الـفـلـسـفـةـ وـالـمـنهـجـ الـوـاقـعـيـ، تـعلـيقـ: الشـهـيدـ مـطـهـرـيـ، لا.طـ، العـراـقـ، المؤـسـسـةـ الـعـراـقـيـةـ لـلـنـشـرـ وـالـتـوزـيعـ، ٢٠١٦ مـ.
١٨. الطـ باـ طـ بـ اـ بـ اـيـ، محمد حـ سـ يـ، المـيـزـانـ فـيـ تـفـسـيرـ الـقـرـآنـ، ط٥، قـمـ إـرـانـ، دـفـتـرـ اـنـشـارـاتـ إـسـلامـيـ، جـامـعـهـ مـدـرـسـيـنـ حـوـزـةـ عـلـمـيـةـ، ١٤١٧ هـ.قـ.
١٩. الطـ باـ طـ بـ اـ بـ اـيـ، محمد حـ سـ يـ، نـهاـيـةـ الـحـكـمـ، ط٢، إـرـانـ، مؤـسـسـةـ النـشـرـ إـسـلامـيـ، ١٤٢٧ هـ.
٢٠. الطـ حـاوـيـ، أـبـوـ جـعـفرـ، الـعـقـيـدـةـ الـطـحاـوـيـةـ، ط١، بيـ روـتـ، دـارـ اـبـنـ حـزمـ، ١٩٩٥ مـ.

٢١. الطوسي، نصیر الدین، تحرید الاعتقاد، ط٢، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤٠٧هـ.
٢٢. الغزالی، أبو حامد، المستصفى في الأصول، ط٤، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٦م.
٢٣. الفارابي، أبو نصر، عيون المسائل، ط١، بيروت، دار الملال، ١٩٩٥م.
٢٤. الفراهيدي، خليل، كتاب العين، ط٢، قم، نشر الهجرة، ١٤٠٩هـ.
٢٥. المصري، أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقلي، ط١، بيروت، دار الأميرة، ٢٠١٢م.
٢٦. المصري، أيمن، متنهي المراد في علم أصول الاعتقاد، ط١، بيروت، دار الأميرة، ٢٠١٤م.
٢٧. المظفر، محمد رضا، المنطق، ط١، بيروت، التاريخ العربي، ٢٠٠٤م.
٢٨. الميلاد، زكي، الفكر الإسلامي بين التأصيل والتتجديد، ط١، بيروت، دار الصفو، ١٩٩٤م.
٢٩. اليزيدي، مصباح، أصول المعرفة الإنسانية، ط١، بيروت، أم القرى، ٢٠١٩م.
٣٠. اليزيدي، مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، تحقيق: محمد عبد المنعم الخاقاني، ط٣، بيروت، دار التعارف، ٢٠١٥م.
٣١. اليزيدي، مصباح، تعليقة على نهاية الحكمة، ط١، بيروت، دار المعرفة، ٢٠٢٢م.
٣٢. اليزيدي، مصباح، دروس في فلسفة الأخلاق، ط١، قم، مؤسّسة اطلاعات، ٢٠٠٣م.
٣٣. جابر، علي، نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية عند العلامة الطباطبائي، ط١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١م.
٣٤. شمس الدين، محمد مهدي، الاجتهاد والتجدد في الفقه الإسلامي، ط٢، بيروت، دار إحياء التراث، ٢٠٠٧م.
٣٥. عبارة، محمد، معالم المنهج الإسلامي، ط٢، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٩م.
٣٦. مطهري، مرتضى، ختم النبأ من مجموعة آثار، ط١، طهران، مؤسّسة صدراء، ١٣٨٠هـ-ق.
٣٧. مطهري، مرتضى، شرح المنظومة، تعريب: عبد الجبار الرفاعي، ط٢، بيروت، دار الكتاب، ١٩٩٧م.

الوضعية المنطقية واقعيتها الموهومة

قراءة نقدية لآلات الوضعية المنطقية في ضوء المعرفة الإسلامية

الشيخ عبد الباسط جعفر فارس^[١]

المقدمة

ثمة مراحل في تاريخ الفلسفات كأنّ الزمن فيها يُطوى ولا يتدرج، مراحل لفّظت مذاهب قامت على أوهام أفكار استنفت نفسها. هذا ما حصل مع ما سُمي بالوضعية المنطقية التي طفرت في القرن العشرين زمن سيادة التزعة التجريبية مترافقاً مع ظاهرة عزوف جيل من العلماء وال فلاسفة عن بناء أنساق تستوعب الوجود والمعرفة والقيم كافة، وقد أخذت المناهج المتناسلة من فروع المعرفة مكان المدارس الكبرى حيث أصبحت الفلسفة مجرد أسلوب للبحث.

ليس عبثاً أن تتأكّد هذه الظاهرة في ذلك القرن على يد مذهب يرى أنّ المنطق يجب أن يكُفَّ عن البحث في قوانين الفكر، كما تفعل الميتافيزيقا، ويتجوّه إلى دراسة تلك القوانين باعتبارها انتقالاً من قضايا لغویّة إلى أخرى حيث تصبح اللغة جوهر التفكير والموضوع الفعلي للمنطق.

[١] باحث متخصص في العلوم الإسلامية وأستاذ بجامعة الإمام علي (عليه السلام)، بيروت.

خُيّل إلى أصحاب الوضعية المنطقية، وأذيالها من المغاربة العرب، أنَّ وئام العلم والرياضيات سيدوم بقاوئه بعد أن تحرّر من إحراجات الفلسفة التقليدية، لكن سرعان ما تبدّى زيف التفاؤل وأصبحت الوضعية في معرض النقض والنقد، وببدأت تفقد بريقها لدى الخاصة وال العامة، عند قرابة منتصف القرن العشرين، وما لبست أن تلاشت في غضون عقدين تقريباً، ولم تعد تياراً مستقلاً في المعرفة.

وهذه المقالة التي تأتي في سياق إثبات واقعية المعرفة الدينية، والمدرسة الإسلامية خصوصاً، وإبطال الوضعية المنطقية وواقعيتها الموهومة، وتنطلق من مقاربة تعريفية لهذه المدرسة من حيث التسمية، والجذور، والنشأة، ومن ثم عرض أهم المبادئ التي قامت عليها هذا الوضعية عبر مسارها التاريخي والتطوري، فكان عرض مبدأ قابلية التحقق، الذي أريد منه إزاحة الميتافيزيقا، ومن ثم دراسة محاولة كارناب بجعل لغة العلم بدليلاً عن مبدأ التتحقق فمحاولة كارل بوبر والنقلة من مبدأ التتحقق إلى مبدأ قابلية التكذيب .

وفي القسم الثاني من البحث، قراءة نقدية للوضعية المنطقية من منظور معرفي حضاري إسلامي، فكان التأكيد على هُراء الوضعية في إنكار الميتافيزيقا، وأهمية النقلة المعرفية التي أسّستها الفلسفة الإسلامية وتخطى الانحصارية المعرفية في الحسّ والتجربة، ونقد مبادئ الوضعية من منظور خاص: المذهب الذائي في المعرفة للشهيد باقر الصدر، ومن منظور عام وأصول الفلسفة الإسلامية .

لنستنتج في خواتيم البحث أصلالة المعرفة الإسلامية، وواقعيتها المكينة، وما قرّرته من أنَّ المعرفة -بنوعيها الدينية والتجريبية- مقوم رئيس من مقومات الحياة والوجود الإنساني في الأولى والآخرة.

أولاً: الوضعية المنطقية قراءة في المفهوم والجذور والآلات عند مؤسسيها

١ - في مصطلح الوضعي، والوضعية، والوضعية المنطقية:

أ- الوضعي

الوضعي: «ما كان من وضع واضح فهو موضوع أيضا .. والوضعي هو الحسي أو التجريبي في مقابل التأملي أو الخيالي أو الوهمي وهو الصادق في مقابل الكاذب»^[١].

الوضعي من «زاوية المعرفة: ما هو معطى، ما يقدمه الاختبار على سبيل الأمر الواقع، أما استعمال هذه الكلمة .. فقد بدأ مع الكتيب الذي نشره «أوغست كونت» سنة ١٨٢٢ في كتاب: «Le catéchisme des industriels de Saint-Simon» حيث قال ليتيريه: «منذ أمد بعيد، كانت الكلمة مستعملة في مذهب سان سيمون..... إن كلمة «وضعي» في مفهومها الأقدم والأعم، إنها تدل على الواقعي في مقابل الوهمي»^[٢].

إذن، الوضعي يرادف الواقعي والنسيبي والمعطى المباشر من التجربة، ومنه اشتقت اسم «الوضعية».

ب- الوضعية

الوضعية: تُنسب إلى «أوغست كونت» (١٧٩٨ - ١٨٥٧) الذي أطلق عليها اسم «العقيدة الوضعيّة»، وهي مذهب من يرى أنّ الفكر مناطه الواقع، ولأنّه

[١] الحفني، عبد المنعم: «المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة»، ص ٩٤٣-٩٤٤.

[٢] موسوعة «للاند الفلسفية»، مجل ٢، ص ٩٩٨-٩٩٩.

قد عجز عن الكشف عن المبادئ والعلل الأولى والغايات النهائية، انصرف عن الميتافيزيقا والدين، واكتفى بالبحث في ظواهر الواقع، والكشف عن العلاقات بينها، يتحرّى قوانينها، ولذلك مرّ الذهن البشري بمراحل ثلاث: اللاهوتية والميتافيزيقية، وهو الآن في المرحلة الوضعية^[١]، وهي في زعم «كونت»، قمة التقديم الفكري بعد أن اكتمل تطويره التدرّيجي^[٢].

نشأ وصف «الوضعية» من لحاظ الاهتمام فقط بما هو موضوع في الواقع الحسي، وما فيه «من علاقات أو قوانين وأنه يجب من ثمة العدول عن كل بحث في العلل والغايات»^[٣]. بناء على هذا اللحاظ، تأخذ «الوضعية» مكانها المناسب، بنظر «كونت»، في فلسفة العلوم الاجتماعية والطبيعية بعيداً عن الدين وقيمته الأخلاقية، كما تدرج «الوضعية» تحت نظرية المعرفة بوصفها نقيراً للميتافيزيقا، وبديلاً عنها، أساسها المنهج العلمي الذي يقوم فقط على دراسة الظواهر لا إدراكيها^[٤].

ت - الوضعية المنطقية: وتسمى أيضاً، التجريبية المنطقية، أو الوضعية المحدثة

وضع هذا المصطلح في إنجلترا مطلع القرن العشرين بوحي من «توماس مور» و«برتراند رسل»، ثم تقرر عام ١٩٣١ على يد «بلومبرج» و«فايجل» ليترجم جملة من الآراء الفلسفية، اشتهر بها باحثون ذوي مشارب علمية مختلفة في «فيينا»، يُشّرون بفلسفة ادعوا أنها علمية، منهجهما التحليل المنطقي أو اللغوي، وهدفها استبعاد الميتافيزيقا من ميادين العلوم «بدعوى أنها تبحث في موضوعات لا معنى لها، طالما أنها تتجاوز الخبرة، ولا يمكن التتحقق من صدقها عملياً، ومن

[١] الحفني، عبد المنعم، م. س، ص ٩٤٣-٩٤٤.

[٢] بريل ليفي، «فلسفة أوغست كونت»، ص ٣٥.

[٣] مراد، وهبة: «المعجم الفلسفى»، ص ٦٨٥.

[٤] جوليا، ديدية: «قاموس الفلسفة»، سلسلة (١)، ص ٢٨٨.

فلاسفتها: «شليك»، و«هان»، و«كرناب»، و«منجر»، و«جودل»، و«تارسكي»، و«آير»، و«دایل». وفي مصر كان زكي نجيب محمود^[١]. هذا المتميّز بالفكر الغربي، وعرّاب الوضعية المنطقية في العالم العربي، ذكر سبب تسميتها بقوله: «ولما كان «وضع» الأمور في عالم الواقع هو وحده مجال البحث العلمي، أطلق على النظرة العلمية اسم «الوضعية»، فإن كان «الوضع» القائم الذي يشغل الباحث عبارة عن عبارات اللغة أو لفظة من ألفاظها، كانت «الوضعية» في هذه الحالة «وضعية منطقية»، ومن ثم كان هذا الاسم ميّزاً لطائفةٍ من أصحاب الفكر صمّموا على أن لا يجاوزوا الواقع، وعلى أن يكون هذا الواقع، الذي يختصون به، هو اللغة التي يصوّغ فيها سائر العلماء علومهم على اختلاف موضوعاتها»^[٢].

فهي، إذن، «منطقية» من جهة أنها تُتّخذ من التحليل المنطقي منهجاً، وهي أيضاً «وضعية» من جهة كونها سليلة النزعات التجريبية الحسية في تاريخ الفلسفة، مع فارق بينهما نذكره لاحقاً.

❖ جذور الوضعية المنطقية:

تجدر الإشارة إلى أنّ النزعة المتشدّدة التي أخذت بها الوضعية والوضعية المنطقية على وجه الخصوص، بإرجاع المعرفة العلمية كلّها إلى الخبرة الحسية، لم تكن شيئاً جديداً خاصاً بالقرن العشرين، وإنّما كانت أبرز أدوات المعرفة في بداية التفلسف الساذج حيث بدأ الإنسان يتعرّف على الأشياء من حوله بإحساساته الظاهريّة، معتقداً بأنّ الواقع لا يعدو عالم الظواهر. وقد تم تكريس هذه النزعة الحسية الساذجة مع فيزيائيي «إيونيا» الذين أنكروا وجود شيء خارج الطبيعة «فليس ثمة سوى طبيعة واحدة وزمان واحد»^[٣].

[١] الحفني، عبد المنعم، م. س، ص ٩٤٤.

[٢] محمود، زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص ٣٠.

[٣] فرنار، جان بيير، أصول الفكر اليوناني، ص ٩٢.

لم يشد «أرسسطو» عن هذه النّزعة، وإنّما قرّر أنّ «معرفة الأشياء وفهمها لا يفترضان الانفصال عن الحسّ، بل إنّ الحقيقة لا تخرج عن عالمنا، لأنّها تقع تحت أبصارنا». الاستئناس ذاته بالحسّ المباشر، كمصدر وحيد وفيصل آخر في المعرفة، تم بعه في العصر الحديث في صور وألفاظ مختلفة تحت شعارات مغربية كـ«العلمية»، و«الخبرة»، و«التجربة» و«الصدق» ما لبثت أن كشف زيفها على يد بعض دعاتها.

أمّا الأسلاف الأقرب لهذه النّزعة الحسيّة، فهم بعض فلاسفة العصر الحديث، أوّلهم: «فرنسيس بيكون» (١٥٦١-١٧١٦م)، رائد المنهج التجريبي، الذي لا يرى للعقل وظيفة في منهجه إلا كأداة تجريد وتصنيف، ففي نظره «ليس بين العقل البشري والحقيقة أية قرابة طبيعية، فينبغي، إذن، أن تتجه إلى الطبيعة ذاتها من أجل معرفتها وليس لدينا من سبيل إلى ذلك سوى التجربة»^[١].

على هذا الادّعاء بنى «بيكون» رفضه للمنهج الاستباطي، مؤكّداً على أهميّة منطق الاستقراء للعلم التجريبي، في كتابه «الأورغانون الجديد»^[٢] بدليلاً عن أورغانون «أرسسطو».

أمّا لييتز (١٦٤٦-١٧١٦م) فتنسب إليه الوضعية المنطقية بوصفه واضعاً لمنطق رياضيّ هدفه ضبط لغة علميّة شاملة تستخدمن الرمز بدلاً من الكلمة. لكن الأهم من ذلك أنّ الوضعية المنطقية وجدت في تمييز «لييتز» بين حقائق العقل وحقائق الواقع مناسبة لتسليمه منه تميّزاً آخر بين قضيائنا تحليلية وقضيائنا تركيّة، وتعتمده أساساً في بناء فلسفة تحليلية مساوية للوضعية المنطقية.

«ديفيد هيوم» (١٧١١-١٧٧٦م) استعارت منه الوضعية المنطقية شكّه في قدرة العقل على المعرفة، ونقدّه للميتافيزيقا والعلية، ورهانه على التجربة الحسيّة

[١] الشاروني، حبيب، فلسفة فرنسيس بيكون، ص ٣٣-٣٤.

[٢] بيكون، فرنسيس، الأورغانون الجديد.

في المعرفة، باعتبار أنّ الحواس هي المنفذ الوحيد الذي تصدر عنه الأفكار، بل إنّ «أشدّ الأفكار حيوّة تظلّ دون أبهات الإحساسات»^[١]، فالإحساس يمثل الواقع ذاته، أما الفكرة فهي ظهور ثان عنه.

هذه هي حدود الواقع عند «هيوم»، والتجربة وإن كانت في نظره شرطاً للمعرفة، لكنّها لا يمكن أن تكشف لنا الصلة الضروريّة بين الأشياء، ما دامت التجربة الأخيرة على ظاهرة ندرسها لا تضيف شيئاً إلى التجربة الأولى، إذ غاية ما يفيد تكرار التجربة هو العادة، وأقصى ما تتوجه العادة هو الظنّ الذي لا يعدو كونه تخيلًا، فنحن فقط نظن، لذلك كان الظنّ، بنظر هيوم، وسيلة الإنسان للعيش في ظلّ تسالمٍ مَّا مع الطبيعة، تماماً كما تقوم به الغريزة عند الحيوان^[٢].

عزّز مشروع «إيانويل كانط» (١٧٢٤-١٨٠٤) في إمكان المعرفة، ونقده للميتافيزيقا القطعية^[٣] موقف الوضعية المنطقية، وزاد من تشديدها إزاء كلّ ما هو ميتافيزيقي لا يقبل تحليلاً ولا يخضع للخبرة، فكلّ فكري يدعى إدراك موضوعات تتخطى إدراك التجربة يدخل في استحالة الميتافيزيقا النظرية، ويقع في الخطأ.

أما أوغست كونت (١٧٩٨-١٨٠٧)، فله ثلاث أفكار رئيسية، كان لها أثر في الوضعية المنطقية، وهي: رد كل المعرف العلمية إلى الخبرة الحسيّة، واستبعاد كلّ ما لا تثبت التجربة صحته، واعتبار «الوضعية» آخر مرحلة في تطور العقل البشري، ومهمّة هذه الأخيرة هي مواجهة الميتافيزيقا وطردها من كلّ ميدان حتى تدخل فروع المعرفة كافة تحت عباءة الفلسفة الوضعية.

يبقى هناك فارق يتعلّق بال موقف من الميتافيزيقا، يميّز الوضعية المنطقية عن الوضعية القديمة، فإذا كانت هذه الأخيرة ترفض الميتافيزيقا على أساس أن

[١] هيوم، ديفيد، رسالة في الطبيعة الإنسانية.

[٢] م.ن.

[٣] كانط، إيانويل، «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علمًا».

قضاياها، «أقل وضوحاً من قضايا اللاهوت .. وعديمة النفع في حياة الإنسان، ومن ثم وجوب رفضها والاكتفاء بقضايا المجال التجاريبي، فإن رفض الوضعية المنطقية للميتافيزيقا قام على أساس أنها كلام فارغ لا يحمل معنى يمكن وصفه بالصواب أو الخطأ»^[١]، يعني أن قضايا الميتافيزيقا عند «كونت» لها معنى مع أنها غير مفيدة في الحياة اليومية، بينما جاء موقف الوضعية المنطقية منها أكثر تطرفاً من وضعية «كونت»، فال الأولى ترفض الميتافيزيقا على أساس منطقي، أما الثانية فترفضها على أساس عدم جدواها وعدم منفعتها العملية.

هذا إلى جانب تأثير الوضعية المنطقية بتجربة «لوك»، و«باركلي» في تحديد معاني الألفاظ والعبارات، إضافة إلى دراسات المنطق الرياضي واللغة لـ«فريجه» و«وايتهيد»، و«برتراند رسل» و«فيتنشتاين». ويعود هذا الأخير من خلال رسالته المنطقية^[٢] المرجع المباشر للوضعيين المنطقيين، فقد كان أول من أوصلهم إلى «نقطة التحول الخامسة» على حد تعبير «شليك»، وهي أن التجربة يمكن أن تقوم على التحليل المنطقي لا على التحليل النفسي. والتحليل المنطقي عندهم يشمل اللغة الخاصة والعامة، ووظيفة الفلسفة تكمن في حراسة هذه اللغة بمنهج التحليل، للتمييز بين الألفاظ ذات المعنى، والألفاظ الحالية من المعنى، فـ«الفلسفة الحقيقة» لا ت redund أن تكون مجرد تحليلات وتركيبات لغوية»^[٣].

تقاطعت جملة هذه المؤشرات العلمية والفلسفية في مطلع القرن العشرين، مع رأي انتهت إليه بحوث بعض الفلاسفة، يدعى أن المنطق والرياضيات يرجعان إلى بناء فكري واحد، أساسه القضايا التحليلية التي يُستنبط بعضها من بعض دون أن تكون دالة على حقائق الوجود الخارجي^[٤].

[١] الطويل، توفيق، «أسس الفلسفة»، ص ١٩٩ - ٢٠٠.

[٢] فيتنشتاين، لودفيغ، رسالة منطقية فلسفية، ص ٤ - ٥.

[٣] الطويل، توفيق، م.س، ص ٤.

[٤] متس، رودولف، الفلسفة الإنجليزية في مئة عام، ج ٢.

كان من شأن هذا الادعاء أن يستثير عدداً من الباحثين المتحمسين، ليتداعوا مجتمعين على جملة من الشبهات العلمية والفلسفية ويبنوا عليها مبادئ عدّة تحت اسم «حركة الوضعية المنطقية».

❖ النشأة:

كانت مدينة «فيينا» البداية الفعلية لهذه الحركة عندما تحققت مجموعة من المشغلين بالعلوم حول بيان صدر عام ١٩٢٩ عنوانه «البناء العلمي للعالم»^[١] يهدف إلى استبعاد الميتافيزيقا من كل فروع المعرفة التي ينبغي لها أن تكون على مُحصناً، واستبدال لغتها «المزيفة» بلغة معادلة تحمل فقط على ما هو واقعي.

أما عرّاب حلقة فيينا «أرنست ماخ»، فقد تولّى مهمّة إلغاء الميتافيزيقا من النظريات العلمية بمنهجه التجريبي، وكان لمبادئه الفلسفية أثر واضح على الوضعية المنطقية، خلاصتها فيما يلي:

- المعرفة الإنسانية غير ثابتة.
- لا وجود لحقائق قبلية.
- لا وجود لمكان وزمان مطلقيين.
- التجربة واللاحظة هما الأساس العلمي للتحقق من صدق القانون أو المبدأ أو النظرية.
- لا وجود لجواهر وراء الصفات المباشرة للأشياء^[٢].

استفادت الوضعية المنطقية من هذه المبادئ انطلاقاً من السؤال الذي طرحته «ماخ» على عمل الفيزياء وأسسها لإثبات أنّ يقين نظرية ما يستند فقط إلى الحسن، فكل عنصر لا يمكن مشاهدته يجب استبعاده، لأنّ الصلة الممكنة والوحيدة مع

[1] Soulez, Antonio, Manifeste du cercle de vienne et autres écrits.

[2] خليل، ياسين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، صص ٢٩٣-٢٩٠.

الواقع هي الخبرة الحسية، لذا لا بد للنظريات العلمية أن تكف عن وصف البنية العميقية للواقع، وتعمل فقط على تلخيص الروابط القائمة بين الحواس التي تمثل المعطيات النهائية لمعرفتنا، فلكي يكون العلم نقىًّا وجليلًا يجب أن تمحى من لغته المفاهيم الميتافيزيقية، كالعلية والجوهر والقوة والشيء في ذاته. لا وجود «لأعماق» في العلم، كل شيء يطفو على السطح.

شبهة «ماخ» ذاتها تبعها «موريتز شليك» لصياغة فهم للعالم على المعطيات الحسية، من خلال ما يسمى بـ«التعريفات التوافقية» أي تلك التي تربط كل مفهوم بالواقعة المطابقة له في الخارج، بحيث يصبح من السهل أن نفصل مضمون الألفاظ عن تعريفاتها الاتفاقية المحضه والاستغناء عن الأحكام التأليفية القبلية، «إذا كانت معرفة العالم ممكنة، فهذا لأن المادة منسقة بطريق معينة»، وليس لأن العقل البشري يطبع صورته على المادة»^[١].

امتدّ هذا الوهم الوضعي لحلقة «فيينا» ليطال الهندسة الأقليدية وعلم الأحياء والأخلاق والعلوم الاجتماعية والإنسانية، ويخضعها لتحليل صوريٌّ بأداة المنطق الرمزي لـ«فريجه»، و«رسل» لتخليصها مما أطلقوا عليه التعميمات الزائفة واستبدالها بفهم علميٍّ وضعيفٍ موحدٍ للعلم.

«عملنا هو التحليل المنطقي لا الفلسفة»: هذا بيان خلاصة أعلن فيها «كارناب» براءته من الميتافيزيقا أثناء تقديميه لمجموعة «وحدة العلم»^[٢]، كما مثل سابقةً خطيرةً، وهي رفض الوضعيّة المنطقية للفلسفة عامّة، وموضوعاتها الرئيسية لا سيما مسائل الوجود والكلي والمطلق، فضلًا عن رفضها البحث في واقعية الأشياء والظواهر الطبيعية وقوانينها، ومصير الإنسان، بدعوى استحالة حلّها وخلوّها من المعنى.

[1] Manifeste du cercle de vienne, P. 123.

[2] Carnap, Rudolf, The unity of science, P. 290.

عمّم جماعة «فيينا» رفضهم هذا حتى على مسائل المعرفة وقيمتها، وقيم الحقّ والأخلاق والفنّ والجمال، باعتبارها ترفاً ميتافيزيقياً لا يمثل الواقع.

بنَت هذه الجماعة موقفها من الفلسفة على استنتاجات متسرّعة أنجزتها العلوم، وانعكست آثارها على الفلسفة ومناهج البحث، كعلم الفيزياء، والرياضيات، والمنطق الجبرى «لوجورج بول».

لكن هذا الاستبعاد الكلي للمسائل الجوهرية في الفلسفة استثنى منه الوضعية المنطقية ما اعتبرته فلسفة ذات معنى وفائدة، وهي علم المنطق بقسميه النظري (الرمزي والرياضي) والتطبيقي (المعرفة العلمية). القسم الثاني، بوصفه منطقاً للعلم، أولته جماعة فيينا اهتماماً خاصّاً؛ لأنّ مهمّته هي تحليل حدود وقضايا العلوم المختلفة. ففي علم الفيزياء مثلاً، يبحث في العلاقات السببية بين الأشياء والظواهر بتحليل صورتها المنطقية. وفي علم النفس، تُدرس العلاقات المنطقية بين حدود ألفاظ النفس والبدن والصلة بين لغة القوانين النفسيّة التجريبية، ولغة القوانين الفيزيائية، بغضّ النظر عن البحث في وجود النفس أو عدم وجودها، فعالم التحليل المنطقي، في نظر جماعة فيينا، هو عالم جهة الألفاظ والعبارات وليس عالم مادتها، وحيثئذ لا يصح في نظرهم أن تقول: كلّ علم له موضوع وواقع يصفه وإنّما الصحيح أن تقول: كل علم له «الألفاظ» و«حالات» تحكي عنها قضايا معينة.

أما المنهج الذي يعالج هذه القضايا، فهو منطق تحليل اللغة المستخدم في اللغة العامة وفي لغة العلوم الخاصة، منطق يبحث في نسبة اللفظ إلى التركيب اللغوي أو المنطقي المتعلق به، ويهمّ كلّ ما تُشير إليه مادة الألفاظ في الخارج، فإن ت الفلسف معناه أن نحلّل.

هكذا، جرّدت الوضعية المنطقية اللغة من أيّة إشارة إلى ظاهرة واقعية، أو تجربة خارجية، وجعلتها مجرّد لغة صوريّة، وهي اللغة التي اقترحها «كارناب» بدليلاً عن معاني الألفاظ التي تهتمّ بهادة اللغة.

لذا، لا ينبغي أن يقال: «الواحد عدد»، فهذه الصيغة تعني أنّ المحمول (عدد) يشير إلى شيء ماديّ يقوم خارج اللغة، بينما الصّحيح أن نخطّ الموضوع هكذا: «واحد» للإشارة إلى أنّ المراد هو «اللفظ» واحد، لا «العدد» واحد، ثم نرسم العبارة كما يلي: «الواحد عدد» وهي صيغة لغوية صرفة ومنظومة بتركيبها الداخلي الصوري.

مثال آخر عندهم عن الخطأ في اللغة المادية، يُقال: «عالج البحث موضوع الجوهر»، أما الصّحيح في اللغة الصورية فيقال: «اشتمل البحث على كلمة جوهر»، وهكذا الحال فيسائر العلوم الاجتماعية والإنسانية والاقتصادية، يجب في رأي الوضعية المنطقية الاستناد إلى التحليل المنطقي للغة بوصفه المنهج العلمي الجديد لفلسفتهم؛ لأنّه يميّز بين مفاهيم وقضايا الميتافيزيقا من جهة، والقواعد العلمية التي تشمل الاستقراء والاستدلال من جهة أخرى. وبذلك يتم استبعاد كلّ الألفاظ والعبارات الخالية من المعنى ونحتفظ فقط بالعبارات التحليلية والتجريبية^[١].

حاول «كارناب» من خلال هذا التمييز بين اللغة المادية واللغة الصورية أن يجبر لغة العلوم من كلّ مادة وتجربة، بدعوى البحث عن لغة جديدة توحّد العلم بعد أن تكشف عن المسائل الزائفة في اللغات التي كتبت بها العلوم، وكأنّنا أمام مثالية جديدة، عند كارناب، ترى الحقائق، هذه المرة، في الصور لا في المثل، مُلغية تماماً الواقع الخارجي من اعتبارها. اعتبرت جماعة فيينا أنّ هذا المنهج التحليلي المنطقي، هو الفاصل الأساس بين الوضعية الجديدة ومثيلاتها السابقة، فهو منهج يميّز بين نوعين من الأحكام: أحكام كتبت بواسطة العلم التجريبي، حيث يسهل استنتاج معناها وتحويلها إلى أحكام أكثر بساطة بالتحليل المنطقي، يمكن حملها على المعطيات التجريبية - الحسية.

[١] الحاج صالح، رشيد، النظرية المنطقية عند كارناب، ص ٦٥.

وهناك أحكام أخرى كتبت بـألفاظ ميتافيزيقية، يتولّ التحليل المنطقي الكشف عن خلوهـا من المدلول، فعبارة: لا يوجد خالق – مثلاً – لا يقال عنها إنـها كاذبة، وإنـها لا معنى لها؛ لأنـها لا تُشير إلى أيـ معطى حسي، وما دامت كذلك، ينبغي أن تستبعد من ساحة القول العلمي^[١]. فمقاييس الحكم على الميتافيزيقا، في نظر الوضعية المنطقية، هو ما يمكن التلفظ به لا على ما يمكن معرفته.

إذا تم تطبيق التحليل المنطقي على مواد التجربة، يمكن حينئذ أن نحوّل كلـ لفظ علميـ إلى لفظ أبسط، له مادة وحيدة هي المعطيات الحسية المباشرة التي أسسـ عليها «كارناب» مفاهيم كلـ ميادين المعرفة، فـ«غاية العلم الموحد، تكمن في اكتشاف العبارات الصادقة وترتيبها حول مواضيع المعرفة»^[٢].

٢- استبعاد الميتافيزيقا بمبدأ قابلية التحقق

لم يكن الوضعيون المنطقيون أولـ الرافضين للميتافيزيقا ولا آخرـهم، فقد شهد تاريخ الفلسفة الموقف نفسه بدءـا من شكـاك اليونان وانتهـاءـ إلى وضعـة القرن التاسع عشرـ. غيرـ أنـ الفارق المستجدـ الذي انفردـت به الوضعية المنطقية عن أسلافـها هو حيـثـية رفضـها للميتافيزيقا؛ فإذا كانت المحاوـلات السالفة قد عارضـتها بـوصفـها قضـايا كاذـبة أو غيرـ يقـينـية، فإنـ الوضـعيـن الجـدد سـوـغـوا رفضـهم لها على أساسـ أنهاـ خاليةـ من المعـنىـ، فلا يمكنـ حـملـ الكـذـبـ أو الصـدقـ عـلـيـهاـ، واستندـوا في ذلكـ إلىـ الـرـياـضـيـاتـ وـالـمـنـطـقـ الـحـدـيـثـيـنـ، لإـثـبـاتـ أنـ كـلـ أحـكـامـ المـيـتـافـيـزـيـقاـ مـزـيفـةـ لا تحـيلـ إلىـ شيءـ^[٣].

هـذاـ ماـ استـنـتجـهـ «ـفيـتـغـنـشتـايـنـ»ـ بـقولـهـ: «ـإـنـ مـعـظـمـ القـضـاياـ وـالـأـسـلـةـ الـتـيـ كـتـبـتـ حولـ مواـضـيعـ فـلـسـفـيـةـ لـيـسـتـ كـاذـبـةـ، بلـ لاـ معـنىـ لهاـ، وـإـنـاـ لـذـلـكـ لاـ نـسـتـطـعـ

[١] Manifeste du cercle de vienne..., P. 116

[٢] كـارـنـابـ، روـدولـفـ، الـبـنـاءـ الـمـنـطـقـيـ لـلـعـالـمـ، صـ517ـ.

[٣] كـارـنـابـ، روـدولـفـ، مـ.ـسـ، صـ68ـ.

الإجابة على هذا النوع من الأسئلة مطلقاً، بل علينا أن نُبَيِّن سخافتها. إنَّ معظم أسئلة وقضايا الفلسفة ناتجة عن حقيقة أننا لا نفهم منطق لغتنا»^[١].

لتأكيد رفضهم للميتافيزيقا واستبعادها عمل الوضعيون المنطقيون على قاعدتين هما:

الأولى: تحليل التركيب اللغوي وقواعد اللغة واستعمالاتها لعرفة الأسباب التي أدت بالميتافيزيقيين إلى بناء قضايا زائفة لا مدلول لها.

الثانية: تحليل الجانب المعرفي للمفاهيم والعبارات والقضايا لعرفة صلتها بالعالم الخارجي (التجريبي) أو عدم صلتها به^[٢].

بناءً على هاتين القاعدتين، حاولت الوضعية المنطقية أن تستبعد الميتافيزيقا، كما يلي:

لكي تكون الكلمات ذات مدلول ينبغي أن تتوفر فيها شروط، منها:

- أن يتم ثبيت (نحو) الكلمة في أبسط صورة جملة ترد فيها. فالصورة البسيطة لكلمة «حجر» مثلاً في جملة «س هو حجر»، يمكن أن نستبدل (س) بشيء يصدق على حجر مثل: «الذهب حجر»، أو «الفضة حجر»، أو «الألماس حجر»، وهكذا...

- أن يكون الجواب عن السؤال المتعلق بالجملة (ج) ممكناً، فنسأل مثلاً: ما هي الجمل التي تستنبط منها (ج)? وما هي الجمل التي تستنبط من (ج)? وهما سؤالان عن الظروف التي تجعل (ج) صادقة أو كاذبة.

هذا هو مرادهم بتطبيق مبدأ قابلية التحقق أو التصديق، وهو مبدأ يعتبر أنَّ التسليم بمدلول جملة ما، يأتي بعد الشُّبُّت من شروط تصديقها، أي إذا تحققت ظروف ممكنة، يثبت حيئَنَّ صدق الجملة.

[١] فيتنشتاين، لودفيغ، م.س، ص١٤ .

[٢] خليل، ياسين، م.س، ص٢٠ .

القاعدة ذاتها تجري بالنسبة إلى الكلمات العلمية، فإن مدلولها يمكن أن يحدد بإعادة رسمها في كلمات أخرى تقع في تعريفها، مثل كلمة «الثدييات» يمكن تحديد مدلولها هكذا: «الثدييات» مشتقة من كلمة «ثدي»، وهي حيوانات من فصيلة الفقريات التي تغذّي صغارها على الحليب، وبعض أنواع الثدييات لا تلد بل تضع بيضها، وتتميّز عادة بشعر وفرو، ودم حار، وقلب ذي أربع غرف، وعظيمات الأذن، والغدد الثديية، وفك سفلي، واستبدال الأسنان اللبنية.

إذاً، بناء على الشرطين المتقدّمين للكلمة ذات المدلول، يمكن الإجابة عن السؤال الذي يسبق هذا التعريف، بالنسبة إلى جملة «الشيء س هو حيوان ثديي»، فإن مدلولها يتحدد فيها إذا كان من الممكن أن نستنتج صورة مثل هذه الجملة من مقدمات صورتها كما يلى: «س هو حيوان»، «س من فصيلة الفقريات»، «س تغذّي صغارها على الحليب» «بعض س يضع بيضاً»، «س له شعر وفرو ودم حار»، «س له قلب ذو الأربع غرف» إلخ ... ويمكن أن نعكس التحليل ونستنتج كل جملة من الجمل السابقة يأرّجع كلّ كلمة في اللغة إلى كلمات أخرى حتى تنتهي إلى كلمات تؤلف ما يسمى بـ«جمل المشاهدة»، فبواسطة هذا الإرجاع تكتسب الكلمة مدلولها وفحواها بوصفها قابلة للتّحليل والاختزال والبناء^[١]. حاولت الوضعية المنطقية، بهذا المنطق التحليلي، أن تحرّد الميتافيزيقا من معظم كلماتها بدعوى أنها لا تتحقّق الشروط المتقدّمة، فإذا أخذنا كلمة «مطلق» مثلاً، وطلبنا تعريفها في متن الميتافيزيقا، فإنّ غاية ما يمكن أن تقدّمه لنا هو المزيد من المترادفات الغامضة التي يستحيل أن تبيّن لنا تحت أي شروط يمكن للحكم «س هو مطلق ص» أن يكون صادقاً أو كاذباً، فهي حينئذ كلمة ميتافيزيقيّة لا محتوى لها، شأنها شأن كلمات أخرى، كالجوهر، والمبأ، والماهيّة ..

هذا هو المعيار المسمى بـ«العلمي» عند الوضعيين المنطقين للتحقّق من صدق

[١] كارناب، رودolf، م.س، صص ١٨٧-١٨٩ .

القضايا أو كذبها، والفصل بين ما ادعوه «معرفة علمية» ومعرفة غير علمية، وهو فصل مستلّ أساساً من رسالة «فيتغنشتاين» التي يصرّح فيها: «أنَّ كُلَّ قضيَّة لا بدَّ أن تكون قابلة للرد إلى قضايا ذرية، هي أوصاف للواقع، وهو ما يعني التمييز بين العبارات العلميَّة وغير العلميَّة على أساس إحالتها على الواقع، ومن ثم تكون مهمَّة الفلسفة هي التحليل المنطقي لكلِّ أنواع الأقوال حتى في اللغة الدارجة»^[١] لتمييز الكلمات ذات المدلول بشرط أن يتطابق فيها النحو الأجرامي مع النحو المنطقي.

يسري حكم الوضعية المنطقية هذا ليس فقط على الميتافيزيقا الدينية، وإنما أيضاً على الميتافيزيقيات التي تدّعى الوصول إلى المعرفة بواسطة التفكير المحسن أو الحدس المحسن من دون الاستناد إلى التجربة، كما يسري حكمها على المثالية الذاتيَّة والظاهراتيَّة والوضعية القديمة والواقعية، فهذه الأخيرة تصرّح بأنَّ الأشياء الفيزيائية المدركة بالحسن توجد في ذاتها وليس كمحتوى للإدراك الحسي.

ما تقدَّم يمثل التطبيق السلبي لمنهج التحليل المنطقي، أي باستبعاد الكلمات والأحكام المزيفة الخالية من المدلول، لكن لهذا المنهج أيضًا تطبيق إيجابي يقوم بتبيين المفاهيم والقضايا ذات المدلول بواسطة «نحو منطقي للغة» يعتمد على القواعد الصوريَّة التي تحكم تلك اللغة وتجعل من الممكن أن نتحدث عن لغة اللغة، أي لغة ثانية تتضمَّن الأولى.

يعتمد هذا النحو «على الأطروحة التي تقول: إنَّ الجمل إذا وجب عليها أن تدل على شيء ما، فهي ستعكس وبالتالي الواقع على شاكلة صورة .. ويعني ذلك أنَّ الألفاظ تحصل على دلالتها من الوظيفة التي تقوم بها في صلب لعبة لغوَّة ما»^[٢].

[١] كارناب، رودolf، م.س، ص ٦٩.

[٢] الباهي، حسن، في عودة فيتغنشتاين، ص ١٢١.

٣- مبدأ التحقق (أو ثنائية الصدق والكذب) في القضايا التجريبية

يعتبر مبدأ التتحقق أبرز أسس الوضعية المنطقية إلى جانب مبدأ الصورية، والوجود المنطقي. ويُعد «فاسيمان» أول من قرر هذا المبدأ في كتابه «التحليل المنطقي لتصور الإمكانيّة» (١٩٣٠)، ثم اتخذوا الوضعيون المنطقيون معياراً لدراسة القضايا والتثبت من صدقها أو كذبها، أي أنّ القضية الذرية (الجزئية) لا تكون ذات معنى إلا حينما نعرف إن كانت صادقة أو كاذبة، فلا يمكن التتحقق من المعنى إلا مع وجود المعنى^[١].

يلخص هذه الدعوى شعارهم المشهور: «أن معنى أية عبارة يتّحد مع طريقة التتحقق من صدقها»^[٢]. ويشترط في التتحقق من المعنى أن يكون موضوعاً تُباشره الحواس، وبقيد الموضوعيّة تدخل في هذا المبدأ قضايا الأجسام وحركاتها، وتخرج منه قضايا الميتافيزيقاً والنفس وفلسفات الماهيّة، خلوّها من المعنى.

تصوّر كهذا لمبدأ التتحقق سوّغ لاحقاً للوضعية المنطقية أن ترفض إمكان المعرفة التأليفيّة القبليّة، وتكتفي بالتمييز الذي أقامه «كارناب» بين علوم صوريّة وعلوم تجريبية-حسّية، استناداً إلى دعوى أنّ كلّ ما يحمل معنى لا يخرج عن هذين النوعين من العلوم.

هذا التمييز بين العلمين الصوري والتجريبي يمكن اختزاله في نظر «كارناب» إلى لغة صوريّة واحدة لكلّ العلوم باعتبارها قاعدة لوحدة العلم الصوريّة لا الواقعية، أي أنّ الحقيقة لا تكمن في علاقة القضايا بالواقع الخارجي، وإنما تكون في الوحدة المنطقية بين القضية والرموز التي تربط أطرافها، فكلمات «الخبرة الحسيّة»، و«الواقع» و«الخارج» إلخ، عند كارناب ومن تبعه من المنطقيين الذرين، لا تعني ما هو متعارف في اللغة العاديّة، أي واقع الأشياء المحسوسة

[١] كارناب، رودولف، م.س، صص ١٦٧-١٨٩-٢٠٩-٥٦٩.

[٢] ستيس، والتر، الدين والعقل الحديث، ص ٢٢٨.

المطروحة للعيان، ولا تعني أيضًا واقع الأشخاص المباشرين وإنما تمثل «صورة للواقع»، بتعبير فيتشتاين عن القضية التركيبية^[١].

لا يختلف «فيتشتاين» عن «كارناب» في الفصل بين اللغة المادية واللغة الصورية وإلغاء الوجود المادي وما يتعلّق به، فالعالم عند الأوّل هو «بنية من الواقع الذريّة لا أشياء» أو «هو المجموع الكلّي للواقع لا للأشياء. وحدود لغتي يعني حدود عالمي»^[٢].

تجدر الإشارة إلى إن مبدأ التحقق عند الوضعية المنطقية لا يؤخذ على ما هو متบรรد من معناه في الوهلة الأولى، وإنما مقصودهم منه هو «إمكانية التتحقق» مع ملاحظة الفارق بين المعينين، فالتحقق هو مقابلة كلمات وحدود القضايا بالواقع الخارجيّة، أما إمكانية التتحقق فلا تؤخذ فيها هذه المقابلة، وإنما تقيد الفكر وتحصره في عالم الممكن.

صرّح بهذا الفارق، «مورس شليك»^[٣] مقتفيًا المثالى الكانتيّة في الفصل بين التجربة الحسيّة وبين إمكانية التجربة وشروط إمكانها. لم يكن لـ «شليك» إلا أن يأخذ بالإمكانية المنطقية للتتحقق نظرًا لأنّ الإمكانية التجريبية، في نظره، محتملة وغير ثابتة لا سيّما حينما تتعلّق بقوانين الطبيعة المجهولة، فالواقعة ليس لها إلا إمكانية منطقية من خلال وصف حدودها ورسومها في قضيّة أو قضايا، متسقة وواضحة في ذاتها. أما مادتها الذريّة، أي واقعها الجزئي، فلا تفيينا هذه الإمكانية، علىًّا يقينًا به، ومن ثم فالحدّ الفاصل بين الممكن وغير الممكن يظهر فقط في العالم المنطقي أو اللفظي، أما عالم الخبرة والتجربة فالمنطق لا يضمن اليقين به، ففي عبارة «هذه الحديدة تتمدد بالحرارة»، منها بلغ عدد التجارب التي ثبتت صحتها،

[١] فيتشتاين، لودفيغ، م.س، ص ٢٩.

[٢] السمهوري، مها أحمد، اللغة والمعنى عند فيتشتاين، مجل ٩، العدد ٣، ٢٠١٦م، ص ٣٦٠.

[٣] Moritz, Schlick, Meaning and Verification.

فإنّ الوضعي المنطقي يرى أنّه لن يصل إلى اليقين المطلق بأنّ التجربة اللاحقة لن تكون سلبية، حيث يبقى الاحتمال عنده قائماً على أنّ هذه التجربة لا تثبت صدق تلك العبارة، لأنّ استقراء موضوعها احتمالي، عرضي نسبي يستحيل إطلاقه.

لم يكن وصف «كارناب» عبّا عندما أطلق على حلقة «فيينا» اسم «الوضعية المنهجية»، فقد كان يشير إلى نظرية تعنى فقط بالإمكانية المنطقية المستخلصة ما لحق اللغة من تطور جديد آنذاك يحصر المعنى في هيئة حدود القضية، ولا يحكي عن واقع أو أي معطى خارجي، أي أنّ التحليل يتوجه فقط إلى العبارات. وهذا ما قصده «كارناب» بلغة العلم التي تقوم على ما يسميه بـ«الأنّا وأحدية المنهجية» أي الاعتقاد بأنّي أنا وحدي موجود، ولا يمكن أن أعلم بوجود شيء باستثناء ما يقع في خبرتي الذاتية وفهمي للعبارة^[١].

إذن، معنى القضية، في نظره، يكمن في منهج التتحقق منها، فهي لا تقرّر سوى ما يمكن التتحقق منه بالنسبة إليها^[٢].

أصل «فيتنشتين» هذه العزلة المنهجية بين الواقع والصورة المنطقية، في فاتحة بحوثه الفلسفية حيث استنتاج أن العبارات اللغوية مقطوعة الصلة بالخبرة التجريبية، ولا تستند إلى أيّ إحساس يتلقّاه شخص ما، ولا توجد لغة خاصة تعبّر عن خبرة خاصة، فهذه الخبرة ليست موضوعاً للمعرفة أو أساساً للغة، أما اللغة فتتجدد أساسها في قواعدها المنطقية والنحوية، كما تتجدد وحدتها الأولية في المعرفة داخل القضية التي تقبل الصدق أو الكذب، والصواب أو الخطأ^[٣].

هذا المعنى للإمكانية المنطقية هو الصياغة الثانية لصورية «كارناب» الصرفية والمستغرقة في وصف اللغة ومتاهاتها وتحليل رموزها إلى حد يوحّي بنزعة

[١] فيتنشتاين، لودفيغ، م.س، ص ١٤٧ .

[٢] اي جي مور، الوضعية المنطقية، كيف يرى الوضعيون الفلسفه؟ ص ١٦٥ .

[٣] فيتنشتاين، لودفيغ، بحوث فلسفية.

مثالٍ مطرّفة تتخفّي وراء التحليل الصوري للغة، وتتجاوز مثالية «كانط» التي تركت مجالاً ممكناً للتجربة، بينما قررت الوضعية المنطقية استحالَة إمكانية التحقق في التجربة الحسية. لكن لا يعني أن هذه الاستحالَة مطلقة بمنظارهم، فإن مبدأ التتحقق يصبح فعلياً فقط إذا كان موضوعه الميتافيزيقاً وعلم الأخلاق ونظرية القيم، مما يدلّ على أن هذا المبدأ تم توظيفه أساساً لنقض القيم الدينية والأخلاقيّة.

٤- محاولة كارناب: لغة العلم بديلاً عن مبدأ التحقق

لاحظ «كارناب» المشكلات الخطيرة التي تعلقت بمبدأ التحقق، وحاول أن يواجه المأخذ التي طالت هذا المبدأ في صيغته التي تحمل تناقضًا في ذاتها، ف فهي ليست تحليلية حتى يتم قبولها من دون تتحقق، ولن يست ترتكيبية حتى يتم تصديقها بالتحقق التجريبي، لذا هي أشبه بالعبارة الحالية من المعنى.

يُثير «كارناب» مشكلة استحالة البرهنة على مسألة معينة بالتحقق المطلقاً، ففي عبارة «المفتاح ينجذب بالمغناطيس» لا يمكن أن تتحقق منها تحققًا كاملاً لاستحالة اختبار كلّ مصاديقها، وهذا تعتبر فرضياً علمياً، وكلّ تأكيد للعبارات في الميدان الواسع للعلوم له هذه الخاصية.

استخلص «كارناب» أنه حتى لو قبلنا بمبدأ التحقق على أساسٍ نفعيٍّ فلن يؤودي مهمته بجدارة لتمييز المعرفة العلمية، كما أنَّ ربط الجانب الدلالي من اللغة بالمعطيات التجريبية الحسية ظهر تهافتَه، لا سيما في القوانين الكلية التي تبيّنت لـ«كارناب» أنها غير قابلة للتأكد، وأن درجة التحقق منها لا تتجاوز الصفر، لهذا لجأ إلى الهيئة التركيبية للغة لتحليل المطابقة بين منطقها ومنطق بنية العالم الخارجي التجاريبي، ووضع مشروعًا جديًّا على مراحلتين للتمييز بين العلم واللام علم.

يتمثل هذا المشروع في لغة العلم: مرحلته الأولى هي اللغة المتممية إلى الفيزياء، ومرحلته الثانية لغة العلم الموحدة^[١].

تقوم اللغة الفيزيائية على ما يمكن تسميته بـ«الأنما واحدية المنهجية»، وهي الاعتقاد بأنني لا أستطيع أن أعرف شيئاً على أنه موجود، باستثناء ما يقع في خبرتي أنا وحدي الموجود، وعلى هذا الأساس اتخذ «كارناب» خبرات الشخص الفردية ليبني عليها مفاهيم العلم.

مفاد اللغة الفيزيائية هو أن كل عبارة لا تحيل على كائنات فизيائية هي عبارة خالية من المعنى. هذا التحديد للغة يعني إلغاء كل العبارات التي تصف التجارب الذاتية، كالمشاعر، والعواطف؛ لأنها لا تتنمي إلى لغة الفيزياء، وإنما هي أقرب إلى العبارات الميتافيزيقية^[٢].

لكن «كارناب» عدل عن هذا التصور القائم على الخبرات الخاصة الفردية للعلم، واستبدلها باللغة الفيزيائية الموحدة، أي أنه انتقل بهذه اللغة إلى مرتبة التعميم بوضع قواعد محددة ليصل إلى لغة واحدة للعلم الموحد بوصفه نسقاً متاماً يستضيف كل العلوم من خلال ترجمة لغتها إلى لغته الخاصة؛ لأن الأصل -في نظره- هو لغة العلم الموحد أو لنقل هو الصورة الأصلية الكلية للغة العلوم..، لذلك يرى «كارناب» أن «جميع العلوم ستتحول إلى فيزياء، وسنستبعد الميتافيزيقا لأنها لغو، فتصبح العلوم المختلفة أجزاءً من العلم الموحد»^[٣]، ويترتب على هذا التعميم للغة العلم انتفاء التباين بين العلوم الطبيعية والعلوم السلوكية مثلاً، وتصبح لغة الفيزياء هي اللغة الكلية الواحدة التي يمكن أن يقال فيها كل شيء ذي معنى، وهي اللغة التي حاول «كارناب»، أن يبني لها نسقاً منطقياً، ويضع

[١] Garnap, R, The Rejection of metaphysics from 20 th centry philosophy.

[٢] كارناب، رودولف، م.س، ص ٩٢-٩٣.

[٣] م.ن، ص ٩٣.

فيها قواعد الصياغة والاستنباط، أي قواعد تشكيل الجمل والعبارات الفيزيائية، وقواعد استنباط جمل من أخرى، وقاعدة أن الجمل تقارن فقط بالجمل وليس بالخبرة الحسية كما يدعى أتباع مبدأ التحقق أو مبدأ التأييد.

يتم التحقق من هذه الجمل بواسطة ما يسميه «كارناب» بجمل «البروتوكول» أو العبارات الأساسية^[١] التي جعلها أساساً للغة العلم الصورية، وليس وراءها أصول لغوية أخرى، وقد جاء تعريفها في كتابه «وحدة العلم» كما يلي: «هي الجمل التي تخيل على، أو تصف مباشرة، خبرات معطاة، أو ظواهر، أو هي عبارات لا تحتاج إلى تعليل، وخدمتنا كأساس لبقية جمل العلم»^[٢]، أي هي مقاييس لغيرها من الجمل من دون أن تكون هي نفسها بحاجة إلى قياس أو اختبار أو تعديل، ولذلك هي جمل أساسية. لكن بهذه الدعوى التي تجعل من الجمل الأساسية مطلقاً، يكون «كارناب» عندئذ داعياً إلى دعوى ميتافيزيقية في نظر صاحب الفكرة «نوراث»، وهو الأمر الذي أثار الخلاف بينهما، وازداد حدة عندما اعتبر «كارناب» أن الجمل الأساسية لا تقع داخل حدود لغة العلم.

مهما يكن من أمر، فإن الجمل الأساسية (أو قضايا البروتوكول) هي في حد ذاتها تحمل مشكلة بالمعنى الذي أراده «نوراث»، لأنها غير قابلة أصلاً للتعبير عنها في لغة الفيزياء، فهي تحكي عن خبرات خاصة وذاتية، فكيف اعتبرها أساساً لجمل العلوم المشتركة بين الذوات؟ أي «الجمل الأساسية» عبارات تصف الخبرات الحسية على أساس نفسي ذاتي، فلا يمكن حينئذ أن تقوم مقام لغة العلوم العامة، وهو خلاف وحدة العلم التي افترضها «كارناب».

بهذا الانقلاب على مبدأ التحقق يكون «كارناب» و«نوراث» من المبدعين

[١] أو القضايا المحضرية حسب ترجمة بعضهم، وهي القضايا التي يبدأ بها بناء العلم، ولا تحتاج إلى أي تعزيز. انظر: بوير، كارل، منطق البحث العلمي، ص ١٢٥-١٢٦.

[٢] كارناب، رودolf، م.س، ص ٩٤-١٢٦.

لفرقة ثانية في الوضعية المنطقية تقوم على نهج التركيب اللغوي الذي يلزم أتباعه بتحليل العبارات وبناء الأنماط اللغوية، مقابل فرقة التحقق الدلالي التي تحصر المعرفة في الخبرة التجريبية. وهي فرقة مماثلة في «شليك» و«فيزمان»، مع أنَّ الفرقتين تتفقان في الأساس الذي قامت عليه هذه الوضعية وهو الوصل بين التعبيرات اللغوية والخبرة التجريبية.

«كارل بوبر» من جهته، اعتبر أنَّ فكرة «الجمل الأساسية» ليست سوى نزعه بسيكولوجية مترجمة إلى لغة صورية^[١] رمزية حديثة، وعباراتها ترجع إلى خبرات ذاتية شعورية تناقض موضوعية العلم؛ لأنَّه إذا كانت الموضوعية لا تبني على الذاتية، كذلك لا يمكن، في نظر «بوبر»، ردًّا صدق العبارات العلمية إلى الخبرة الذاتية، لأنَّ النسق العلمي، كلياً أو جزئياً يجب أن يكون موضوعياً، وهذا لا يمكن أن توجد في العلم عبارات نهائية غير قابلة للإبطال من حيث المبدأ، أي صادقة بإطلاق.

إنَّ مقتضيات «الجمل الأساسية»، في نظر «بوبر» تجعل لغة العلم غير متتممة إلى الفيزياء بشكل كافٍ؛ لأنَّها تفسح المجال أمام الخبرات الذاتية، أو تجعلها فيزيائية أكثر من المطلوب، فستبعد بذلك الكثير من الفرضيات الميتافيزيقية الضرورية لعلم الفيزياء، مثل مفاهيم القوة والجسيمات والكتلة التي لا تقبل بالرد إلى «الجمل الأساسية»^[٢].

ينفي «بوبر» أن يكون هناك شيء يسمى لغة العلم، فاللغة الموحدة التي ادعها «كارناب» لا تقوم سوى بإثبات أنَّ الميتافيزيقا لا تنتهي إلى العلم التجاري بدعوى أنها خالية من المعنى، مع أنَّ هذا لا يستبعد إمكانية صياغة الميتافيزيقا في لغة أخرى أكثر دقة ووضوحاً. والسبب في إخفاق مشروع «كارناب» هو أنَّ

[١] بوبر، كارل: منطق البحث العلمي، م.س، ص ١٢٦.

[٢] م.ن، ص ٨١-٨٢.

فكرته عن اللغة الموحدة للعلم، لم تستطع استيعاب واستيفاء العالم بأكمله. وإذا كانت هذه اللغة غير كافية لوضع جميع إقرارات العلم، فإن «بوبير» يتساءل عن المسوّغ الذي اعتمدته «كارناب» لإغلاق العالم في وجه الميتافيزيقا؟.

لقد بالغ «كارناب» في رهانه على الخبرة لتأسيس لغة العلم الموحدة بينما العبارات -في نظر «بوبير» ليست مؤسسة على الخبرة، إذ لا توجد أية خبرة مخصوصة أو تقرير مخصوص عنها، فكل عبارة لها خاصية النظرية أو الفرضية، وهذه الخاصية تشمل حتى العبارات البسيطة، فالعبارة: «هنا كأس ماء» «لا يؤكّدتها أي إدراك، لأن الكلمات الواردة فيها لا ترتبط بأي إدراك معين، والإدراك المباشر وحيد لا يقع إلا مرة واحدة مباشرة»^[١]. فكلمة «كأس» هنا كليلة تشير إلى أجسام فيزيائية ذات تناسب منتظم معين، تدخل تحت ما يُشبه القانون إزاء كل ما يتسم باسم الكأس، وكذلك الأمر بالنسبة لكلمة «ماء»، فلا يمكن، حينئذ، أن نحصرها في خبرة حسيّة فوريّة، كما أنّ العبارات المفردة الدالة على الواقع الجزئي ليست أقل تجريداً من النظريات العلميّة الكلية، لذلك لا يرى «بوبير» فارقاً منطقياً بين عبارة: «كل البجع أبيض» وعبارة «الكل فعل رد فعل مساو له في المقدار ومعاكس له في الاتجاه»، فأسبقيّة التوقعات لأي مدرك حسيّ يجعل الفرض الاحتياطي لعبارات العلم منطبقاً على سائر العبارات. لهذا، جاء تأكيد «بوبير»، على أنّ كل عبارة، منها كانت بسيطة، هي نظرية^[٢]، وأنّ معطيات الحس المتاحة، والتي يُبني عليها العلم، هي تأمّلات في سياق نظريات ذات طابع حسيّ فرضيّ، لذلك فضل «بوبير» مصطلح «العبارات الأساسية» على مصطلح «الأسس التجريبية» للعلم الموضوعي؛ لأنّها أسس غير ثابتة، ولا تتضمّن شيئاً مطلقاً، فالإجدر، في نظره، أن نصفها بالمستنقع الرخو وليس بالأرض الراسخة. هكذا العلم، في فلسفة بوبير، لا يرسو على صخور صلبة، بل إنّ صرح نظرياته العظيم شيد على ركام تجاريبي لا أساس له.

[١] بوبير، كارل: م.س، ص ١٢٤.

[٢] م.ن، ص ٩٣.

لعلّ أهمّ ما أسفرت عنه المأخذ على «جمل البروتوكول» أو «الجمل الأساسية» هو فشل الوضعية المنطقية في استيعاب منطق العلم؛ لأنّ دعوى لغة العلم الموحدة لكارناب ليست إلا محاولة لاختزال العلم في عالم اللغة، أو ما سُمِّيَ بـ«دراسة صور اللغة العلمية»، ولذلك هو لا يتكلّم عن الأشياء المادية الفيزيائية، وإنما عن الكلمات، لا عن مادية الواقع وإنما عن القضايا.

أضف إلى ذلك أنّ «كارناب» يتبنّى في واقع الأمر، وجهة نظر المذهب النفسي، ولكنه يُترجمها إلى طريقة الكلام الصوريّة، ويقول: إنّه يتحقق من القضايا العلمية على «يد القضايا المحضرية» (البروتوكولية) كأساس يصلح لكلّ القضايا العلمية الأخرى، وأنما ليست بحاجة إلى التأكّد من صحتها»^[١].

إنّ تصوير «كارناب» لقضايا العلم، إما أن يقود إلى تقهقر لا ينتهي، ما دامت العبارات تبرّر فقط بواسطة العبارات، وينظر إليها على أنها منطق بحث، أو يقود إلى نزعة نفسية إذا نظرنا إليها على أنها حسّ بحث، أو يقود إلى نزعة دغمائية لأنّها ليست قائمة على أساس متين. أثار «بوبير» هذا الإخراج الثلاثي في سياق حديثه عن مشكلة أسس العلوم الاختبارية التي شغلت بال «جاكوب فريز»^[٢].

خالف «نوراث» أيضاً وجهة نظر «كارناب» معتبراً بأنّ القضايا المحضرية (أو قضايا الإدراك الحسي) ليست قضايا نهائية لا رجعة فيها، وإنما يمكن أن نرفضها في بعض الحالات، فهي في نهاية التحليل «ليست سوى بقايا للتصور التقليدي لانطلاق العلم التجاري من الإدراك الحسي»^[٣].

[١] بوبير، كارل، م.س، ص ١٢٥-١٢٦.

[٢] م.ن، ص ١٢٣-١٢٤.

[٣] م.ن، ص ١٢٦-١٢٧.

٥- كارل بوبير من مبدأ التحقق إلى مبدأ «قابلية التكذيب»

تفادي «بوبير» هذا المأزق الثلاثي بالتمييز بين ما لدينا من معرفة وخبرة ذاتية، أو اعتقادنا وشعورنا (وهذا موضوع علم النفس) وبين العلاقات الموضوعية التي تربط أنساق العبارات العلمية المختلفة، وهي محاولة للتمييز بين علم النفس والمنطق لا سيما في ميدان المعرفة التجريبية، بينما بقيت الوضعية المنطقية مصرة إما على «واحدية المحسوسات» حيث تشكل كلّ العلوم -في نظرها- جزءاً من معرفة الأنّا، ومن الإدراك الحسّي للأّنا، أو على واحدية القضايا؛ حيث يشكّل الإدراك الذي تعبّر عنه القضايا (البروتوكولية) جزءاً من شبكة الحجج العلمية الموضوعية^[١].

هذه التغيرات في مبدأ التحقق دعت «بوبير» إلى ضرورة إعادة النظر فيها، لا سيما وأنّ شرط «قابلية التتحقق» لا يتوافر في جميع القضايا. فإذا كان هذا المبدأ يعتبر أنّ معنى القضية هو كيفية تحقّقها وإنّما كانت قضيّة غير ذات معنى، فإنّ القضايا الميتافيزيقية كلّها ستحذف نظراً لعدم قابليتها للتحقّق الاختباري، بل سنضطر لرفض كثير من القضايا العلمية لأنّ شرط قابلية التتحقق الكامل لا يشمل كلّ أفرادها، كما في مثال: (الحديد يتمدد بالحرارة)، فإنّ علّمنا بها يكون على درجة من الاهتمام، لأنّ التتحقق الكامل منها متعدد، فلا وجود حينئذ لأيّ مانع منطقي من أن لا يتمدد الحديد مستقبلاً، وكل النظريات العلمية من هذا النوع، لا نستطيع التأكّد من صدقها انطلاقاً من وقائع اختبارية فردية، وحتى لا تتعرض لنفس الأغلاط الفادحة التي تعرّض لها الوضعيون، علينا أن نختار معياراً آخر يسمح لنا بأن نقبل في ميدان العلم الاختباري حتى تلك العبارات التي لا يمكن تحقيقها والتثبت منها .. وهذه الاعتبارات تؤدي بنا إلى القول بأنّ «قابلية تكذيب» منظومة ما، وليس قابلية تحقيقها، هي ما ينبغي اتخاذه كمعيار

[١] بوبير، كارل: م.س، ص ١٣٣-١٣٤.

للتمييز و «حدّ فاصل» بين لونين من القضايا: قضايا قابلة للتکذیب والاختبار التجربی، وأخری لا يتوافر فيها شرط قابلیّة التکذیب دون أن يلزم عن ذلك خلاؤها من المعنى^[١]. وكلام «بوبير» الأخير تنبیه إلى أنّ قابلیّة التکذیب^[٢] (أو التفند) اقترب من كمیار للحدّ الفاصل وليس كمیار للمعنی، أي أنّ قابلیّة التکذیب ترسم خطًّا فاصلًا داخل العبارات ذات المعنی وليس حوالها^[٣]، فهذا الفاصل لا يربط المعنی بقابلیّة التتحقق كما فعل الوضعيون المنطقيون، ولا يرجع القضية الكلية إلى قضايا ذرية بسيطة، أي في عبارات مفردة جزئية، مثلما فعل الوضعيون الذريون، وإنما يفصل «بوبير» المعنی عن قابلیّة التکذیب معتبرًا أنّ «القضايا تكون علمیّة إذا أمكن تکذیبها، ولا تكون علمیّة إذا تعدّر ذلك، رغم ما يكون لها من معنی، أي أن يقینها يقع على قدر قابلیتها للتکذیب. لهذا انتقد «بوبير» «فيتاغنستین» وجماعة «فینينا» الذين ربطوا المعنی بقابلیّة التتحقق، مبينًا أنّ القوانین والنظريات العلمیّة نفسها تمثل القضايا المیتافیزیقیة من حيث عدم قابلیتها للثبت؛ لأنّها قضايا عامة (أو دوال قضايا)، لا تشير إلى وقائع خارجیّة وخبرات مباشرة يمكن التتحقق منها بالرجوع إليها .. وأنّ تخطي مثل تلك الصعوبات يتطلّب منها إعادة النظر في مفهوم (المعنی) ومراجعته، بل التخلّي عنه وتعویضه بالقابلیّة للتکذیب أو القابلیّة للجسم^[٤].

يرتب «بوبير» ثمرة على مبدئه في التکذیب بقوله: «إن معيار الحدّ الفاصل المقترح يوصلنا إلى حل مشكل الاستقرار لـ«هيوم»، أي إلى الإجابة عن السؤال المتعلق بصلاحیّة القوانین الطبیعیّة»، لأنّ منشأ مشكل الاستقرار هو التناقض الظاهري بين «الطرح الأساسي لكل مذهب تجربی» أي الطرح الذي يقول: إنّ

[١] يفوت، سالم، م.س، ص ١٦٦-١٦٧؛ انظر: بوبير، کارل، م.س، ص ٧٥-٧٦.

[٢] أو معيار الإبطال وهي الترجمة الأصح لـ Criterion of Refutation

[٣] بوبير، کارل، م.س، ص ٧٦.

[٤] يفوت، سالم، م.س، ص ١٦٨.

الاختبار وحده هو الذي يقرر في (العبارات) العلمية التجريبية، وبين ما فطن إليه «هيوم» من أن إقامة الحجج والبراهين الاستقرائية غير مقبولة^[١].

هكذا يخرج «بوبير» من قلب الوضعية نفسها، وينتهي إلى الطعن في شعارها الأساس وهو مبدأ التتحقق، ليضع مكانه مبدأ قابلية التكذيب، محاولاً استيعاب جدلية تاريخ العلم التي أكد عليها «باشلار» وغيره من العقلانيين.

لقد مثل كتاب «بوبير» أكثر النقود إحراجاً للوضعية المنطقية من أقرب المقربين إليها، كما مثل انقلاباً على مشروعها الذي أراد أن يجعل من الاستمولوجيا لغة للعلم. وقد اتخذ انقلاب «بوبير» على الوضعية المنطقية وجهين: «رفض للقضايا الأولية»، ثم رفض المفهوم الوضعي للاستقراء والمشكل الزائف الذي أثاروه بصدقها^[٢].

هذا ما استنتاجه «بير ريمون» أحد أعضاء جماعة «التوسيير» معتبراً أن «بوبير» قد مدّنا «بعناصر جديدة لفلسفة جديدة يمكن أن نستعيض بها عن الوضعية الجديدة^[٣]. بناءً على رأيه في أن العلم لا يقدم لنا منظومة قضايا يقينية ذات قواعد صحيحة ومعرفة مبرهن عليها، وأن اليقين المطلق لا نظرف به إلا من خلال تجاربنا الذاتية المتعلقة بالاقتناع الذاتي أو الثقة الشخصية، فاليقين في نظر «بوبير» له أساس نفسي سيكولوجي، لا أساس معرفي موضوعي، والحقيقة مقيّدة بموارد جزئية وباختبارات يجريها العالم، وليس لها وجود موضوعي.

يقدم «بوبير» معياره المناسب للفصل بين العلم والميتافيزيقا، وهو قابلية التكذيب أو الدحض. هذا المعيار هو عبارة أخرى عن إمكان الاختبار، مثلما تم اختبار نظرية «نيوتون» عن تنبؤاته بانحرافات قوانين «كبلر»، واجتربت نظرية

[١] بوبير، كارل، م.س، ص ٧٨.

[٢] يفوت، سالم، م.س، ص ٢١٦.

[٣] م.ن، ص ٢١٦-٢١٧.

«انشتاين» بالطريقة نفسها حيث كانت كل الاختبارات الحقيقة بمثابة محاولات تكذيب ودحض تجريبية فاشلة، لكنها ساهمت في نجاح نظرتيهما، ولذا يمكن أن نقول بعبارة «بوبير»: إنّها «مؤيدة أو معزّزة بالخبرة»^[١]. أي أن قابلية التأييد تتعرّز مع قابلية الاختبار.

مضمون هذه المعادلة أنّ معيار الفصل لا ينبغي أن يكون حاداً بشكل مطلق، وإنما ستكون له بذاته درجات اختبارية تراوح بين المكنته وغير المكنته، لهذا جاء تأكيد «بوبير» أنه «من غير المناسب رسم حدّ فاصل بين العلم والميتافيزيقا حيث تُستبعد الميتافيزيقا من كونها لغة ذات معنى بدعوى أنها كلام زائف»^[٢]، فمأخذ «بوبير» على الوضعية المنطقية هو أنها في سعيها لإلغاء الميتافيزيقا ألغت معها العلوم الطبيعية، وهذا مما لم تلتفت إليه إذ القوانين العلمية أيضاً لا يمكن ردّها إلى أحكام أولية عن الخبرة أو «غير قابلة، للإرجاع المنطقي إلى قضايا خبرة أولية»^[٣].

خلافاً للوضعيين المنطقيين المعادين للميتافيزيقا، يرى «بوبير» أن مهمته ليست في تقويض الميتافيزيقا، وإنما هي بالأحرى صياغة تمييز مناسب للعلم التجريبي «أي في تعريف مفهومي (العلم التجريبي) و (الميتافيزيقا) على نحو يمكنا انطلاقاً من هذا التمييز - أن نحكم على الفائدة من متابعة تحفّص منظومة قضايا ما (هي مهمة) بالنسبة للعلم التجريبي .. ولذا يجب النظر إلى معيارنا للحدّ الفاصل (أي قابلية التكذيب) كاقتراح لوفاق (أو كمواضعة) .. ونحن نعرف أن ما قادنا في وضع المقترنات هو تقديرنا الفردي للقيم وعندما ندع تقديرنا للقيم يقولونا، فإنّنا لا نقع في أيّ حال من الأحوال في الخطأ الذي عينا على الوضعيين ارتکابه في تقويم الميتافيزيقا، فنحن لن نتقلّ عليها بتحميلها كلّ العيوب، ولن نذهب إلى القول إنّها عارية من كلّ قيمة بالنسبة للعلوم التجريبية ... ومع ذلك،

[1] Karl R. Popper, Conjecteurs et refutation, PP. 255- 256.

[2] Karl R. Popper, Conjecteurs et refutation, pp.256- 257.

[٣] بوبير، كارل، م.س، ص ٧١.

نرى أنّ أهمّ وظيفة لمنطق المعرفة هي إعطاء مفهوم للعلم التجريبي يحدّد بدقة استعماله اللغوي متغّرٍط المعنى، ويرسم على وجه الخصوص حدًّا فاصلاً واضحاً بينه وبين المكوّنات الميتافيزيقية التي قامت بدور تاريخي ومثمر في بعض الأحيان»^[١].

النتيجة المفارقة هنا هو أنّ رفض الوضعية المنطقية للميتافيزيقا، ومحاولتها بناء لغة واحدة للعلوم، ألقى بها في أحضان ميتافيزيقاً من نوع جديد تتعلّق بالتحليل المنطقي كمنهج وبناء. وأنّ استنادها إلى مبدأ التتحقق للفصل بين القضايا العلمية والميتافيزيقية لم يكن مجدِّياً تماماً، نظراً لعدم وجود فصل واضح بين هذه القضايا، لا سيما إذا علمنا أنّ الفرضية، بوصفها قضية، قد لا يتمكّن العلم بواسطته المتاحة أن يتحقّق من صحتها أو فسادها، لكنّها في الوقت ذاته، يمكن أن تقدّم منفعةً كبيرةً لتطور العلم، ولا يصح اعتبارها ميتافيزيقية^[٢].

المعلوم أنّ القضايا الميتافيزيقية البحتة ليس المراد منها معارضه القضايا العلمية، وإنّما يختصّ بحثها في موضوعات لا تطالها وسائل العلم، وهي موضوعات يتجلّي فيها النّظر العقلي والتأمل والإيمان غالباً، فتأثير القضايا الميتافيزيقية في السلوك الإنساني والنظر إلى الأشياء وطريقة الحكم، لا يقل شائناً عن قضايا العلم، إن لم تكن أكثر تأثيراً منها.

[١] بوبر، كارل، م.س، ٧٢-٧٤.

[2] Karl R. Popper, La demarcation entre la science et la metaphysique, PP. 121- 176.

ثانيًا: الوضعية المنطقية في ضوء المعرفة الدينية والرؤية الحضارية الإسلامية

إنَّ الحضارة الإسلامية تقف على التقىض من هذا التاج الغربي في الفكر والممارسة، هذه الحضارة التي قوامها الإيمان بالغيب وقام العلم فيها على الوسطية بين مطالب الإنسان المعيشية وتطلعاته العقلية، وبين علاقته بالطبيعة والكون.

تميّز العلم في فضاء هذه الوسطية الإسلامية بمنهج وغايات تستند إلى العقيدة الإسلامية ذاتها، بينما العلم داخل أسوار الحضارة الغربية قام وما يزال على قطيعة الإنسان مع الطبيعة والسيطرة عليها وتوظيفها في عملية نهب دائم لمقدراتها، وجعل من المنفعة المادية غاية قصوى لحياته دون رادع أخلاقي حتى لو اقتضت منفعته خراب الطبيعة وتبييد ثرواتها.

لم تعتبر الوضعية المنطقية من نهاية الغرب في توظيف العلم، بل مضت في جحودها بفلسفة مصطنعة لم تتماسك طويلاً أمام مبادئ العقل والمنطق. وبدلاً من أن تُراجع نظرتها السليمة إلى الدين وقيمه الأخلاقية، قطعت طرقاً معرفية كثيرة أمام الإنسان في الغرب كان يمكن الاستفادة منها حلّ أسئلة مصيرية تتعلق بوجوده، واختزلت قضيائاه في الحس والتجربة^[١].

١ - هراء الوضعية في إنكار الميتافيزيقا

ينكر المذهب الوضعي المنطقي، من دون مسوغ معقول، الوظيفة التي تقوم بها الميتافيزيقا. لكن لو سلّمنا جدلاً بما يزعم هذا المذهب من أنها لا جدوى منها، فما هو حلٌّ للمشكلات التي تمسّ صميم الوجود الإنساني، والأسئلة الوجودية التي أثارتها أكثر المذاهب الفلسفية قديماً وحديثاً؟ هل قدّمت العلوم التجريبية إجابات شافية عنها؟

[١] إبراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، صص ٢٩٤-٢٩٦.

لجأت الوضعية المنطقية إلى أسهل الحلول وأجابت بعدم التورّط في الإثبات أو النفي، معلقة موقفها على دعوى خلوّ القضايا الميتافيزيقية من المعنى والجدوى.

لكن لو أزلمنا الوضعيين بمنطقهم النفعي في مثال عن بعض القضايا المشكلة، وهي مسألة خلود الإنسان أو عدم خلوده، لنظر أيّ جواب أجلب للمنفعة، هل هو الإنكار الذي تجاذب به الوضعية أم الإثبات الذي ترجّحه الميتافيزيقاً؟ ماذا لو كان الواقع أنّ الإنسان لا يفنى بالموت، وإنما يتقلّ إلى حياة أخرى حيث يتحدد مصيره فيها شقاءً أو سعادةً؟ لا شكّ أنه بمنطق المنفعة والمضرّة سترجّح كفة الميتافيقيا، وتكون أفعى للإنسان من مجازفة الوضعية المنطقية وإنكارها لأسئلة الميتافيقيا عن مصير وجوده بدعوى واهية، وهي أنها لا تخضع للتجربة.

لا تفسير لهذا الموقف السلبي من الميتافيزيقا إلا إذا قلنا إنّه صدّ عن السبيل إلى حقائق ممكنة لا غنى للإنسان عن أن ينظر فيها وبيت في أمرها، ما دامت مطلباً إنسانياً يدخل في رسم وجوده وتحديد مصيره.

واحدة من أخطاء الوضعية المنطقية إنّها أنكرت الميتافيزيقاً استناداً إلى منهج لا يُناسبها، متغافلةً الفرق بين طبيعة العلم وطبيعة الفلسفة، إذ لكلّ معرفة منهج ينخّصها. وقد أسس خطئهم المنهجيأخذهم بنظريات الفلسفة الظواهرية والتزعة الحسية الساذجة التي تعتبر الحسّ أدّة وحيدة للإدراك، والواقع الخارجي موضوعاً فريداً للبحث مع أنّ العلم الطبيعي لم يكن وضعيّاً قط بل «قام أساساً على اعتقاد شبه ميتافيزيقي بوجود عمليات سببية تتفاعل في الطبيعة دون أن تتكون بأكملها من معطيات حسية»^[١]، وقد كانت هذه المفارقة المنهجية أولى مفارقة برسم المؤسسين للوضعية المنطقية في الغرب والشرق.

هذا واحد من الذين استوردوا أخطاءها يقول: «إنّ النفس الإنسانية كغيرها من الأشياء، إذا لم أخبرُها بالحواس فلا سبيل إلى علمي بها، وبالتالي فكلّ حديث

[١] الديدي، عبد الفتاح، م.س، ص ٢٨٥.

عنها هراء! ولا ينجيها أن تقول: إن وجودها يتبع منطقياً عن كذا وكذا من المقدمات والمبادئ، لأن الاستنبط وحده يستحيل أن يُبني بجديد عن الوجود وكائناته»^[١].

لم يقم صاحب هذا النص إلا بتزوير كلام «هيوم» الذي نبه أتباعه «إلى أنه يستحيل على الإنسان أن يهتدي إلى وصف الواقع بالتفكير الاستنباطي وحده .. وأن سبيلاً معرفة هذا العالم هو التمرّس بظواهره عن طريق الحواس»^[٢].

الكلام هنا صريح في الخطّ من أهم وسائل المعرفة وهي الاستنبط، ففي نظر «هيوم» إذا لم نحس بالشيء فهو غير موجود!

لتفارن بين قول صاحب النص: «الاستنبط يستحيل أن يُبني بجديد»، وقوله في مورد آخر: «كيف أعلم أن لصاحبِي عقلاً وراء سلوكه الظاهر؟»، ثم يجيب: «أنك تعلم ذلك بعملية استدلالية، تقوم على أساس التمثيل، كما أنّ لي سلوكاً يشبه صاحبِي، وكما أنّ سلوكِي هذا منبعث عن عقل، فلا بد أن يكون كذلك سلوك صاحبِي منبعثاً عن عقل وراءه»^[٣]. فبمقتضى المقابلة بين هذين النصين يظهر أنّ رأيه في الاستنبط يتضمن تناقضًا؛ لأنّ ما ادعاه من استدلال لم يكن تمثيلاً فقط، وإنما هو استنبط ثم تمثيل؛ فلو لم يكن المتكلّم استدل بالاستنبط أنّ له عقلاً محتججاً يُشير إليه سلوكه الظاهر، لما استطاع أن يقيس حال صاحبِه (المقياس) على حاله (المقياس عليه)، وإذا سلّمنا له أنّ حال صاحبِه عرف بالمقاييس على حاله، فكيف عرف حاله بأنّ له عقلاً؟

نجد في جوابه تصریحاً بأنه عرف ذلك من الاستدلال بالظاهر الخفي (أي الأثر) على المؤثر، أو بالسلوك (كمعلول) على العقل(كعلّة).. إذن، الاستنبط،

[١] محمود، زكي نجيب، م.س، ص ٤١.

[٢] محمود، زكي نجيب، م.س، ص ٤١.

[٣] م.ن، ص ٢٠٤.

على مذهبه، يُبنِي بجديد، وهو خلاف ما افترضه من استحالة، بل حتى الرياضيات التي يقوم منها على الاستنباط تُبنِي بجديد عن الواقع الخارجي، كما أنَّ ادعاءه بأنَّها مجرَّد اصطلاح وفرض محض لا مطابقة له في الواقع، هو ادعاء غير مسلم، لأنَّ من المعلوم في عرف علماء الرياضيات وجود ترابط وثيق مثلاً بين الهندسة النظرية والهندسة العملية؛ فالخط المستقيم والخط العمودي ومجموع زواياهما ليس وهما وافتراضًا في الذهن، وإنما هي حقائق محسوسة، كما أنَّ التبيبة الهندسية الشائعة بأنَّ «زوايا المثلث تساوي مئة وثمانين درجة» هي نتيجة إخبار جديد زائد على تعريف مثلث إقليدس بأنَّه «سطح مستوٍ تحوطه ثلاثة خطوط مستقيمة»، وهذه نتيجة تم الوصول إليها بإعمال جهد واستدلال، خلاف ما ادعاه هذا المروج للوضعية المنطقية من أنَّ الاستنباط منهج غير متوج لا يخبر بجديد عن الواقع^[١]، بل ثبت أنَّه منهج استدلاليٍّ مفيد يدرك العقل به بعض الحقائق الخارجية، كما في الرياضيات والمنطق؛ حيث تُستلّ قضاياهما غالباً من الخبرة الحسية، وتُبنِي نتائجهما بجديد، ولهذا تجتمع فيها صفتان الإخبار والصدق معاً.

يؤكّد هذا الموقف السلبي من الاستنباط مدى حرص الوضعية المنطقية على أن تسدّ على العقل جلَّ نوافذ العلم التي تصله بالحقيقة، وتلزم الإنسان بنافذة واحدة هي الحسّ ليدرك بها المحسوسات وحدها.

إنَّ حصر الوجود في المحسوس كان وراء رفض الوضعية للميتافيزيقا، واعتبارها مشكلة زائفـة، مع أنَّ موضوعها هو الموجودات المعقولة المجردة عن المادة، فإنكارهم لهذه الموجودات هو إنكار لكتائن لا يمكن للحسّ أن يبيت في أمرها «إثباتاً» أو «نفيًا»، فهل يقينهم بوجود المحسوس فقط، يستقيم مع منهجهم في التحقق؟

لا شكَّ أنَّ يقينهم هذا هو خروج عما التزموا به، واستنتاج مجازفة تنتصـه الشروط التي يتمَّ بها الاستنباط الصحيح.

[١] محمود، زكي نجيب، م.س، ص ٤٢-٤٣.

سبق أن ذكرنا أنّ مبدأ التحقق استندت إليه الوضعية المنطقية لإلغاء كلّ ما لا يقع تحت الحسّ، وتبيّن أنّه مبدأ لا يصلح لوحده مقاييساً للاختبار لجواز وجود قضايا ذات معنى لا يمكن التتحقق منها بالخبرة الحسية، واعتبرنا ذلك دالاً على قصور مبدئهم الأساس في المعرفة وخلوّه من المعنى، لأنّ الحسّ بنفسه لا يضمن حلّ كلّ المشكلات العلمية فضلاً عن التي تكون بالأصل خارج دائرة، بل لا توجد قضيّة من قضايا العلم الطبيعية تصنف مباشرةً معطى من التجربة الحسية، وإنما غاية ما تصفه هو الخصائص العامة وال العلاقات القائمة بين الأشياء، لكن الوضعيين المنطقين تجاهلوا حدود العلم وقصور الحسّ وأصرّوا على إخفاء فشلهم وراء عبارات عامة غير دقيقة، تحتاج في ذاتها إلى شرح مثل «الشروط الضرورية للملاحظة» أو «الأبنية المنطقية للمعطيات الحسية»، إلخ... مع أنها لم تعصمهم من الوقوع فيما حذروا منه، إذ إنّ إصرارهم على مبدأ التتحقق العلمي هو أيضاً ضرب من الميتافيزيقاً فتح عليهم أبواب النقد، مثل قول بعض خصومهم: «إنّ الوضعية المنطقية قد احتفظت في باطنها بكلّ عناصر التفكير الميتافيزيقي، إذ استبدلت بالعالم المادي عالماً ميتافيزيقياً من التجربة الحسية وغيرها، مما حرست على الآخاذة موضوعاً للبحث، وحاولت الهرب من الميتافيزيقاً برفض البحث في العالم وعلاقة الفكر بموضوعاته، فتأدّى هذا الرفض بأصحابها إلى مناقشات ميتافيزيقية عقيمة، وليس «السيمانтика» إلا نظرية ميتافيزيقية»^[١]. «وإذا صحّ هذا وكان الموقف الذي وقفوه فلسفياً تهدم الأساس الذي شادت عليه الوضعية المنطقية بنيانها، وتحقّق في أتباعها قول أرسطو إنّ من ينكر الميتافيزيقاً يتفلسف ميتافيزيقاً!»^[٢].

لكن هذه المآخذ لم تمنع الوضعية المنطقية في أن تراجع موقفها السلبي من الفلسفة، بل ظلّ أتباعها مصرّين على رهن الفلسفة للعلم؛ إذ عليها، لكي تكون

[١] الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، ص ٢١٥.

[٢] م.ن، ص ٢١٥.

علمية، أن تعني فقط بالتحليل المنطقى لقضايا وعبارات العلم التجريبية أو معادلات الرياضيّة، ثم تتحمّل أمام نتائجه الآنية، وليس لها أن تضيف معرفة من خارج العلم. أما قضايا الفلسفة الميتافيزيقية، فهي، بنظرهم، جوفاء ليست بذات معنى يمكن إدراكه، بل هي أحط من الكذب! ولغو «لا يجدي على أصحابه ولا على الناس شيئاً»^[١]؛ لأنّها تؤلّف قضايا يستحيل تصوّر كُل طرف من أطراها، وتتحدّث عن مفهوم كلي للكون لا يخضع لتجربة، فلا يمكن الحديث عنه.

ويردّد تابعهم تعليل «كانت» لهذه الاستحالات في قوله: «لأنّ الكون باعتباره كلاً واحداً لم يقع، ولن يقع لنا في خبراتنا؛ لأنّه فوق متناول العقل النظري بمبادئه ومقولاته»^[٢]، «وما دام الكون بوصفه كلاً واحداً خارج حدود هذه الخبرات، فلا يجوز للإنسان أن يتّخذ منه موضوعاً للبحث».

لكن «كانت» لم يستسلم لهذه الاستحالات النظرية، وإنما بحث عن طريق آخر لمعالجة المشكلات الميتافيزيقية، فوجد حلّها في العقل العملي من خلال بناء «الميتافيزيقا على الأخلاق بدل أن تبني الأخلاق على الميتافيزيقا.. وهذه المحاولة من «كانت» تعتبر فتحاً جديداً يطلّ على الحقيقة»^[٣]، إلاّ أنّ تزرت الوضعيين المنطقيين وقصر نظرهم منعهم من أن يروا في هذه المحاولة فرصة سانحة يمكن الاستفادة منها^[٤].

لم يكونوا جميعاً بتبيّن كانت ولا بنظرته النافذة حين قرر أنّ كُلّ معرفة حسيّة هي ظاهريّة، وأنّ الحقيقة لا توجد إلا في معاني العقل؛ لأنّ العقل عند (الفلسفه) حسيّ ومعانيه حقّة^[٥]. ولم تكن لهم الجرأة للخروج من تصوّراتهم

[١] محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، ص ١.

[٢] محمود، زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص ٤٨.

[٣] كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٢٠٠-٢٠١.

[٤] كانت، عمانوائيل، العقل العملي.

[٥] كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، م.س، ص ٢٣٢.

الضيقة، وإنما جأوا إلى وسيلة الإنكار والتشكيك في وجود الحقيقة كقولهم باستحالة قِدَم العالم واستحالة حدوثه، فرفعوا النقيضين معًا! على طريقة أسلافهم السفسطائيين في الهدم حيث «كانوا يعارضون المذاهب الفلسفية بعضها بعض... دون أن يشغلوا هم بالفلسفة .. ويعارضون العقائد والأخلاق بعضها بعض، فشَّكُوكوا الناس في العقل، والحق، والخير، والشر، والعدل، والظلم»^[١].

لا يخبرنا الوضعيون المنطقيون كيف سوّغوا لأنفسهم رفع النقيضين؟ أو كيف تعقلوا استحالة قدم العالم واستحالة حدوثه معًا ولم يتعقلوا استحالة رفع النقيضين؟ ربما يصحّ رأيهم في حالة واحدة، وهي فيما لو كان هذا العالم معدوماً، فيصدق عليه سلب الشيء ونقيضه، وتكون قضيّتهم حينئذ صادقة، مع أنّها تحمل رفع النقيضين معًا.

إنّ إنكار الوضعية المنطقية للميتافيزيقا بحجّة أنّ قضاياها لا تخضع لوسائل العلم الطبيعي، هو في الحقيقة إنكار لم肯 وجودي آخر مختلف عن مجال العلم، بل هو خلط بين مطالب العلم ومطالب الفلسفة أيضًا، وذلك أحد أسباب تهافت الوضعية عندما حاولت إلحاد الفلسفة واحتزّ لها قسرًا بلغة العلم إلى أدنى درجة من تحليل الألفاظ والعبارات التي يؤلفها، بينما تتجاوز الفلسفة بطبعتها، هذه التبعية للعلم، ولا تنطبق قضاياها على ظواهره النسبية، لأنّ وظيفتها هي البحث في معرفة الأشياء ذاتها، واكتناه طبيعة الواقع من حيث هو وجود مستقل عن ذواتنا.

إذا كانت الفلسفة تلتقي مع العلم في البناء على ما سبق من معرفة علمية لتأسيس رؤية عامة، لكنها تتمايز عنه في الكشف عن معنى وقيمة تلك المعرفة، وتناول منجزاته بالتقويم والنقد نحو غaiات أبعد تتعلق برأوية كونية شاملة ومنهج كلي للحياة، من خلال افتراضات أوسع تسدّ بها الفراغات التي لم يملأها العلم بعد، كمطالب الإنسان الروحية والأخلاقية، وأسئلته الأساسية عن حياته

[١] مذكور، إبراهيم، دروس في الفلسفة.

ومصيره، هذا الإنسان المفتقر دوماً إلى من يرشده إلى ما ينبغي أن يكون، وفي هذا التمايز بين الفلسفة والعلم يكمن التبادل الخصب بينهما.

تصوّر كهذا، يؤكّد ضرورة الميتافيزيقا والتأمل الفلسفـي بوصفها حقاً طبيعياً للإنسان، وكلّ محاولة لحرمانه منه هي محاولة عبثية تغامر بمصيره كما صنعت الوضعية المنطقية^[١] وبالغت في موقفها السلبي برفض القيم الأخلاقية والجمالية بذريعة أنها أبداً أوامر ونواه لا يمكن التحقق منها والبحث في يقينها.

لكن هناك سبب آخر ضمني لرفض الوضعيين المنطقيين لها، هو أنّ هذه القيم تقطع الطريق أمام توقيعاتهم السلبية عن المستقبل الذي يحمل، في اعتقادهم، المزيد من عدم اليقين ومن حيرة الإنسان أمام الحقيقة والصدق، مما يكشف عن أنهم ليسوا طلاب يقين، سواء في مجال الفلسفة أم في مجال العلم، بقدر ما يعملون على التشكيك في قضياتهما؛ إذ إنّ موقفهم العام من الفلسفة والأخلاق لا يختلف عن موقفهم من اليقين التجريبي، بل حتى من اليقين البسيط الذي يتعلق بواقعية الأشياء المحسوسة، كما نظرت للشك فيه فلسفة «فيتنشتين» و«رسل»، فضلاً عن موقف «كارناب» من «التحقق المباشر».

بإصراراً على نزعتهم في اللايقين، يتتجاهل الوضعيون المنطقيون ما تسامل عليه عقلاً الفلسفة قديماً وحديثاً من أنّ قضايا الأخلاق والجمال والفنّ هي في جملتها أحكام كليّة على واقعية الوجود وعلى أنّ هذا الأخير يحاكي واقعية وجود آخرأشمل منه وأكثر أصالة، وهو المعبر عنه في الأديان التوحيدية بواجب الوجود، وعن آخرين هو العقل الإنساني بمقولاته التي تبحث في المستقبل بوصفه حاماً لقيم الخير والعدل والتقدّم والإيمان بغير مشرق للبشرية.

مقابل هذه الفلسفة البناءة، قدّمت الوضعيّة المنطقية فلسفة هداماً تحمل فروضاً عن مستقبل يصبح بالحقيقة واللايقين العلمي. لذلك لا مبالغ في الاستنتاج بأنّ

[١] الشنطي، محمد فتحي، المعرفة، صص ٢١-٢٥.

ظاهرة الوضعية كانت انعكاساً موضوعياً حالة الإلخاق الفلسفية والأخلاقي الذي حصده الفكر الغربي بعد أن أقصى الدين وقيمته من ميدان العلم والفلسفة، وجعل لحضارته تقليداً منذ عصر النهضة يعتبر النمو المادي غاية العلم والتكنولوجيا. لكن هذه النظرة المحدودة في المعرفة هي في الحقيقة قلب للعلاقة بين الوسائل والغايات حيث أصبحت الوسائل في التفكير الغربي الحديث غاية في ذاتها، ولم يعد العلم والتكنولوجيا في خدمة تطلعات الإنسان الفلسفية والأخلاقية. هكذا انتهى الغرب إلى سياساتٍ وفلسفاتٍ عدميةٍ متعارضة تماماً مع الوعود البراقة للنهضة الغربية، وقد كانت الوضعية المنطقية وجهاً من وجوه هذا الإلخاق.

٢- النقلة المعرفية الإسلامية

يبدو الفرق شاسعاً بين فلسفة وضعية عدمية تختزل قضايا الإنسان في البعد المادي، وبين معرفة إسلامية عملت في صميم العقل من أجل إعادة بنائه بالطريقة التي تمكّنه من التعامل مع الطبيعة وما وراءها، وبالمنهج المناسب لكل معرفة للإجابة على أسئلة الإنسان المتعلقة بحياته ومصيره وطموحه نحو ما هو أبعد من الحس والظاهر، أي نحو التفكير والتأمل فيما يجب وجوده بعد الطبيعة، مسترشداً بأول نقلة في التحول المعرفي، وهي آيات: ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَمَ بِالْقَلْمَ عَلَمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق: ١-٥).

أما الوضعية المنطقية، فقد عمقت حيرتها بموقفها الرافض للدين؛ إذ أقحمت نفسها في قضية جوهرية لا تملك وسائل البحث فيها، وسارعت إلى نفي معارف غيبية استناداً إلى مجرد مصادرة، دون أن تقدم مسوغاً لما اعتبرته مقولات فارغة من المعنى، بدعوى عدم خصوصها للتحقق التجاري مع أنها غير مادية. لكن من الخطأ المنهجي أن تنفي الوضعية مسائل الغيب بمعايير نفسه الذي تخضع له الموضوعات المادية.

صحيح أن الدين صدر عن طريق الوحي، وتکفل الأنبياء بمهمة إبلاغه إلى الناس، لكنه في الوقت نفسه طالبهم بأن يعرضوا مبادئه على عقولهم ليميزوا بين الدين المريّف والصحيح ويقبلوه عن بيته و اختيار يساير حكم العقل، فلا ترغمهم أى سلطة سوى سلطته، أي أن قبول الدين لا يحصل إلا عاماً بقوّة التقاليد وقوّة الوحي كما يدعى الوضعيون على لسان «رسل»^[١] وإنما يقوم على قاعدة أن العقل أساس ضروري للأخذ بمبادئه.

على هذه القاعدة، قررت في علم الكلام الإسلامي صور عدّة ممكنة، تصلح بداية على طريق البحث لمعرفة الحق في أصل الكون وخالقه، منها: ما قرره علماؤه من أن أول واجب على المكلف هو النظر والتأمل في الكون بعقله من جهة هل هو محتاج إلى موجد أو ليس بمحاج إليه؟ ليعتقد بما يصل إليه نظره. بينما قرر بعضهم أن الواجب «هو أول جزء من النّظر لأنّ وجوب الكلّ يستلزم وجوب أجزائه، وهو متقدم على النّظر المتقدّم على المعرفة»^[٢]. وقرر آخرون أن أول واجب على المكلف هو الشك من جهة أنه يقتضي تخلية الذهن من الاعتقادات المسبقة حتى لا يبقى بينه وبين اختياره إلا العقل السليم. وزاد بعض آخر أن أول واجب هو: «القصد إلى النّظر لأنّ النّظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدّم على أول أجزائه»^[٣].

هذه بعض طرق المعرفة التي سبق إليها علماء الكلام الإسلامي؛ حيث لم يتركوا فرضاً أو احتمالاً دون أن يحرّروه ويفتحوا بابه أمام كل باحث عن الحقيقة، مستندين إلى أن الوسيلة المناسبة في ميدان الإيمان بالله والتحقق من مبادئ الدين هو العقل أولاً، ثم الاسترشاد بتوجيهات القرآن ليتم الاعتقاد كما ورد في قوله تعالى: ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (يونس: ١٠١). هذه آية

[١] رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٤.

[٢] الجرجاني، الشريف علي بن محمد، شرح المواقف للإيجي، ج ١، ص ٢٧٥-٢٧٨.

[٣] م.ن، ج ١، ص ٢٧٦.

تأمر الإنسان بالنظر في الكون، وترشدء إلى التفكير والاعتبار، والبُتْ في أسئلته الوجودية بسلطان العقل. وفي آية أخرى قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (الأعراف: ١٨٤) إنكار على الذين لم يكونوا من أهل النظر والتفكير، وتتلوها آية ترقى في الإنكار والتعجب من قوم معرضين عن النظر في الخلق والآثار الدالة على وحدانية الله، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلْكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدْ افْرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: ١٨٥)، وهذه الدعوة إلى النظر والتفكير هي مبلغ البيان ومتهاه قولًا ودلالة حيث لم ترك لمشكك منهم مطلبًا.

وفي آية أخرى قال تعالى: ﴿فُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ (الأنعام: ٥٠) تشبيه حالة من يجهل المعاني المتشابهة بحالة الأعمى الذي يتخبّط في الضلال ولا يعرف كيف يهتدي إلى الحق، وتشبيه حالة من يميّز الحقائق بحالة صاحب البصر النافذ. وهنا تمثيل لضلال من لا يتخذ التفكير سبيلاً إلى علم صحيح بسبب فساد أدلةهم وعقم أقويساتهم، وتمثيل لصواب نهج المهددين إلى الحق وصحّة أدلةهم، لأنّ أكثر شأنهم التفكّر.

مورد آخر يعرض فيه القرآن إلى الغافلين دليلاً تقتضيه الحكمة باستفهمان تعجيبي عطفاً على غفلتهم عن الغيب وعدم تفكّرهم إلا في المألفات دون دائرة الممكّنات، فيقول: ﴿وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٌ مُّسَمٌ﴾ (الروم: ٨-٧)، في الآية تصريح أنّ التفكّر في القرآن صفة راسخة لدى من ينظر في طبائع الأشياء، وهو أيضًا صفة متجلّدة عند من لا يكتفي بحواسه دليلاً تاماً على أنّ علة الموجودات هي المادة، بل يتعدّاها، بمقتضى طبيعة عقله، إلى إثبات الفاعل المختار، فلا تشتبه عليه العلل بأصل الخلق والإيجاد كما هو حال الحسينين والطbaiعين. وفي آيات أخرى إشارة إلى هذا الوصف، منها قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ

عَمِدٌ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلُّ يَحْرِي لِأَجْلٍ مُسَمًّى يُدْبِرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءٍ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ وَهُوَ الَّذِي مَدَ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَمْهَارًا وَمِنْ كُلِّ النَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (الرعد: ٣-٢). والتفكير هنا هو العلم بأصل آيات الكون بعد النظر والاستدلال والاعتبار «لأنَّ من لم يفكر فيها ولم يعتبر كأنَّه لا آية له»^[١]. وقد أنكر القرآن على من يعرض عن النظر في دلائل الخلق والوحدانية حيث قال: «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ» (الغاشية: ١٧-٢٠).

قُيد فعل النظر بالكيفيات المعدودة في الآيات تنبيهاً على خطورة إهمال النظر في كيفية تصريف الأشياء وتدبير الكون وما يتربّ عليه من الجهل بالفاعل الحقيقي فيها. وفي موارد أخرى، لا يكتفي القرآن بالأمر بالنظر، بل يعرض أمام العقل نماذج جديدة للتفكير ويرشده إلى الاستدلال بها على خالقها الأصيل، كما في قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحُبَّ وَالنَّوْءِ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَخُرْجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذُلِّكُمُ اللَّهُ فَإِنَّمَا تُؤْفَكُونَ فَالِقُ الْإِاصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذُلِّكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهَتُّدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَلَنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقْرٌ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَلَنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَنَا بِهِ نَبَاتَ كُلَّ شَيْءٍ فَأَخْرَجَنَا مِنْهُ خَضْرًا نَحْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّحْلِ مِنْ طَلَعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَابٌ مِنْ أَعْنَابِ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انْظُرُوا إِلَى ثَمَرٍ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذُلِّكُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (الأنعام: ٩٥-٩٩)، قوله: «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخُلُقَ» (العنكبوت: ٢٠) هي إرشادٌ إلى الاستدلال بنموذج أبعد ما بين أيديهم من

[١] الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، التبيان، ج ٨، ص ١٥٢.

أحوال المخلوقات، وصرف عقولهم إلى التأمل في ماضي آثار خلق الله الأشياء من عدم للوصول إلى اليقين بأنّ إعادتها بعد فنائها ليس بأغرب من إنشائها أول مرة. فالسير في الأرض وسيلة جامعة لمختلف الدلائل. والاستدلال بالأفعال الماضية ومشاهدتها أكثر وقعاً في الحس الظاهر والباطن.

هكذا يتفسّح القرآن بالفكر الإنساني فسحات ليطلعه على بعض أسرار الوجود والخلق، ويعلّمه كيف يجعل من التجربة والمشاهدة الحسية موضوعاً للتأمل العقلي، ثم يغريه بأن يرمي بنظره إلى ما وراء التجربة حتى يقف على الحقيقة بنفسه دون أن يرغمه أحد على قبوّلها، فالقرآن منهج تعليم وإرشاد: ﴿لِيَهُمْ كُمْ هَلَكَ عَنْ بَيْتَهُ وَيَكْنَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيْتَهُ﴾ (الأفال: ٤٢). فهل وراء هذا المنهج القرآني القائم على رحابة الفكر مكان لأوهام الوضعيين الذين فصلوا بين العلم والإيمان، وادّعوا أنّ مبلغ المعرفة الحقيقية هي التجربة، وأنكروا، من دون تحقيق، فلسفة ما بعد الطبيعة والقيم الأخلاقية بدّعوا أنها لا تخضع للتحقق التجريبي.

مقابل هذه المعرفة الوضعية المحدودة، يقدم القرآن منهجاً تكاملياً يجمع بين التجربة ومبادئ العقل، داعياً الإنسان إلى أن لا يقع في حدود الأرضية، ولا يقنع بما تصل إليه حواسه فقط، بل ينبغي له أن يضمّ إليها موهبة عقله الذي من شأنه أن يقتحم عالم الممكنات ويتأمل فيه ليدرك أنّ الواقع أوسع من هذا الكون الطبيعي، وأنّ الطريق إلى معرفة حقائق الوجود هو الشهادة على أنّ الله هو الحقّ استرشاداً بقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت: ٥٣)؛ إذ المعرفة بأصل الكون تقوم على مبدأ التوحيد الذي يجمع بين العلم والإيمان حيث تصبح المعرفة بالطبيعة إحدى وسائل البحث الدالة على الوجود الإلهي، وقد تقدّم أنّ الإنسان مطالب في القرآن بأن يقرأ ويتعلم في كتاب الكون والخلق ويجعله طريقاً إلى أصله بمعونة الأدلة النقلية الإسلامية التي تزخر بتمجيد العلم والعلماء والحقّ على البحث العلمي، وأنّ مادة (عقل) استعملت

في الكثير من أبوابها في القرآن بصيغة السؤال الاستنكاري «أفلا تعقلون» وكأنه لازمة، وهو أمر ملفت لا يسع الباحث المنصف إلا أن يعترف بأنّ هذه المصادر تمثل أرفع أدب عقليّ لدين يعرض المنطق السليم على كلّ إنسان قابل للهداية.

هناك فرق شاسع، إذن، بين دين يُرشد إلى وجود علاقاتٍ منطقية تحكم الكون، ويدعو الإنسان إلى اكتشافها ومعرفتها بوصفه شاهداً على الكون وعابداً لخالقه، وبين نزعة تجريبية وضعية تحيط في عالم المادة وحوّلت مهمّة التفكير الفلسفي من البحث في حقيقة الطبيعة والوجود والإنسان إلى فلسفة مختزلة في «تحليل العبارات» و«الجمل» بمنهج تجريبي محض يجهل ميدان الدين والأخلاق والقيم، فهل في وسعه أن يقدم جواباً شافياً على أسئلة الإنسان حول هذه القيم؟!

تحتفظ المعرفة الإسلامية بمكانة معتبرة للحسن لا بد منها في حدود الطبيعة، ففي القرآن موارد كثيرة تضرب الأمثال في تأسيس المعرفة اليقينية على الإدراك الحسي وتقدمها دليلاً على نفي دعوى من ينكرون أصل الخلق، كما ورد في شأنهم قوله تعالى: ﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ حَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا حَلْقَ أَنفُسِهِمْ﴾ (الكهف: ٥١)، وغيرها من الآيات التي ذكرت السمع والبصر والفؤاد كوسائل حسن يُسأل عنها أصحابها. لذا، لا مبالغة في القول إنّ القرآن هو الواضع الأصيل لقواعد البحث العلمي التي قام عليها العلم التجريبي في الحضارة الإسلامية وتلقّاها العلماء المسلمين بوضع منهج التجربة موضع التطبيق في ميادين علوم الطب والفلك والطبيعة، ومهّدت لاحقاً للنهضة العلمية الحديثة والمعاصرة. لكنّ المسلمين مع أخذهم بمقومات المنهج التجريبي لم يجدوا منافاة بينه وبين إيمانهم بالغيب، بل رأوا بينهما اتصالاً متيناً وعلاقةً منطقيةً أرشدتهم إليها آيات القرآن بما تضمّنته من غايات أخلاقية وروحية هي أبعد وأنفع من غايات المنفعة المادية التي تعلّقت بها الوضعية في الغرب، فحصدت على أرضها كثيراً من خيبات أمل ظهرت في مرض «الحداثة الغربية» التي قلبت العلاقة بين الوسائل والغايات. وقد زادت الوضعية

المنطقية من انتشار هذا المرض باجترارها لدعوى «كونت» بأنّ عهد الدين والميتافيزيقا قد ولّى، وتبشير العالم بقيام فلسفة علموية أفقها علم الطبيعة؛ حيث لا عمل للفيلسوف المعاصر، في نظرها، إلّا «أن يجترئ من هذا الكون الفسيح كله بجملة أو طائفة قليلة من الجمل يقولها العلماء في موضوعات اختصاصهم، أو يقولها الناس في أحاديثهم الجارية فيتناولها بالتحليل المنطقي، لأنّه لا شأن له بشيء من أشياء الوجود الواقع بل يحصر نفسه في «الكلام» كلام هؤلاء العلماء ليحلّ منه ما قد تركوه بغير تحليل»^[١].

هذا هو مبلغ علم الفيلسوف والفلسفة في حداثة الوضعيين الجدد، فيلسوف مجرّد من مهمّة البحث في الطبيعة وعلاقتها بأصل العالم والإنسان، ومصيره، وأسئلته الوجودية والأخلاقية، فيلسوف مسجون في أوهام تحليل العبارات، فيلسوف «جمل» لا فيلسوف يبحث في حقيقة، حتى لم يبق من الفلسفة إلّا اسمها، بل أصبحت عندهم منطقاً صرفاً موضوعه ألفاظ العلماء وغايتها تحليلها وتفسيرها.

لكن، من المفارقات أنّ العلم الذي تدعى الوضعية المنطقية صلتها الوثيقة به قد عارضته في العديد من إنجازاته؛ لأنّها لا تنسجم مع المصطلحات التي وضعتها لرفض الميتافيزيقا! فقانون الجاذبية مثلاً لا اعتبار له في العلم بنظر الوضعيين، بل ينبغي للعلم أن يكتفي بالحديث عن سقوط الأجسام فوق الأرض، كما لا يجوز للعلم أن يبحث عن علةٍ وسبب لهذا السقوط، بل يجب أن يلغي البحث في هذا القانون ويتحقق بالميتافيزيقا؛ لأنّه لا يخضع للحسن، وعليه أنكرت الوضعية مبدأ السببية باعتباره أمراً لا يقع تحت الخبرة الحسية، فكلمة (سبب) عندهم لا تستلزم أكثر من اطّراد التتابع المعلوم للإنسان باللحظة وحدها، أي من الخبرة، وليس هناك ما يدلّ على عنصر الوجوب بين السابق واللاحق بل كلّ ما في الأمر إحساس

[١] محمود، زكي نجيب، م.س، ص ١١-١٢.

بالاطرداد بينهما وقع فعلاً^[١]. هنا يستعيد الوضعيون المنطقيون، بمصادمتهم للعلم، هذيان «هيوم» في هذه المسألة، متاجهelin أنّ «إلغاء السببية» معناه القضاء على العلم والقوانين العلمية، وإغلاق باب توقع المستقبل وترتيب المسببات على أسبابها، وتلك إحدى النتائج الخطيرة التي انتهى إليها هيوم في تفسيره للمعرفة بشكل عام^[٢]، فاليقين المسمى علماً لم يستنتج -كما تدّعى الوضعيّة- من تجارب على حوادث جزئيّة، بل استنتاج من قانون عام يشمل جنس موضوع الحادثة الذي لا يمكن للتجربة أن تختبر جميع جزئياته، ولا شكّ أنّ القانون الذي يمكنه ردم الفجوة بين التجارب الجزئيّة وبين القوانين العامة المبنية على هذه التجارب، هو قانون السببية والاطرداد، ومفاده: لكل حادثة سبب وأنّ الأسباب لا تعمل في المسببات اعتباطاً، وإنّما تعمل بمقتضى سنة مرسومة لا تتخلّف في كل زمان ومكان، إذ «الأسباب المتشابهة تنتج في الطيائع المتشابهة، نتائج متشابهة».

نشير هنا إلى بعض المحاولات المعاصرة في علم الكلام الإسلامي التي واجهت المنطق الوضعي، وتعريضت بالنقد لرأي «هيوم» في السببية وعلاقتها بالدليل الاستقرائي، حيث سجّلت هذه المحاولات اختلافها معه في ردّ السببية العامة إلى التجربة، باعتبارها لا تستتبع من مبدأ عدم التناقض.

٣- مقاربة الشهيد محمد باقر الصدر

أ- الدليل الاستقرائي

تصدّى لهذا الرأي السيد محمد باقر الصدر معتبراً أنّ هذه السببية من القضايا الأوليّة المنطوية على الضرورة، ورأى أنّ التجربة يمكن أن ثبتت الضرورة في العلاقة السببية (ال العامة والخاصة) حتى مع استبعاد قبليتها^[٣] وذلك بتتوسيط أمرين

[١] محمود، زكي نجيب، م.س، ص ٢٩٧.

[٢] مذكر، إبراهيم، م.س.

[٣] الصدر، محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص ٧٤.

مجتمعين يدلان على الواقع الموضوعي للعلية:

- الأول:** معطيات الخبرة الحسية التي تبدو فيها الحادثتان مقترنتين مرات عديدة.
- الثاني: الاحتمال العقلي المسبق للواقع الموضوعي للعلية، نتيجة لعجز التفكير العقلي المحسن عن الإثبات والنفي، فالخبرة + الاحتمال المسبق = الدليل على الواقع الموضوعي للعلية^[١].

استناداً إلى إثبات الضرورة في السبيبية بالتجربة، بوصفها قضية أولية، يرى الصدر أنه يمكن إثبات التعميم وتجاوز المشكلة الخطيرة التي مُني بها المنطق الوضعي التجريبي؛ فالدليل الاستقرائي -في نظره- يبدأ «من احتمال علاقة الضرورة بين (أ) و(ب)، وليس من الضروري أن يبدأ من الاعتقاد بها والتأكد المسبق لها»^[٢]، وهذه البداية تعتبر شرطاً أساسياً للمرحلة الاستنباطية الأولى التي يقوم فيها الدليل الاستقرائي على التوالي الموضوعي للفكر، ويتكفل بتنمية التعميم وتصعيد القيم الاحتمالية إلى أعلى درجة من التصديق الاحتمالي بطريقة استنباطية من مبادئ وبيهارات نظرية الاحتمال^[٣]. وعلى هذا الأساس، يمكن اعتبار درجة الاحتمال قضية مستتبطة. أما الاستقراء، فيقوم بتقريب «الاحتمال من الحقيقة عن طريق تعميم العلم الإجمالي وإثرائه، من دون حاجة إلى مصادرات إضافية يختص بها الدليل الاستقرائي»^[٤].

أما الفكر التجريبي، فلا ينظر في علاقة السبيبية إلا بوصفها اطراً متابعاً أو اقتراناً بين حادثتين دون أن يفترض في ذلك أيّ تصور عن الإيجاد واللزوم والضرورة. ومن المعلوم أن الإنكار التام لفكرة الضرورة واللزوم يؤدي إلى

[١] الصدر، محمد باقر، ص ١٨٠.

[٢] م.ن، ص ٢٩٦.

[٣] م.ن، ص ١٣٩-١٤٠.

[٤] م.ن، ص ٢٠٤-٢٢٧.

التسليم بوجود آية حادثة صدفة دائمة؛ «لأن الصدفة هي نفي الضرورة»، سواء أكان منطقياً أم واقعياً. والصدفة المطلقة تتعارض مع مبدأ السببية بوصفه قضية عقلية قبلية.

لكن سواء أخذنا السببية بالمفهوم العقلي أو بالمفهوم التجريبي، فإن التعميم متضمن فيها. ويعتبر هذا التعميم وجودياً «لأنه يؤكّد وجود شيء عند وجود شيء آخر، وعلى هذا يطلق على السببية التي تتضمن هذا التعميم اسم السببية الوجودية»^[١].

بناء على هذا الفرض القبلي، يتعامل الدليل الاستقرائي مع ثلات صيغ محتملة، مرجعها إلى التعميم وعلاقة السببية، وهي:

١ - تعميم كل (أ) يعقبها (ب)

٢ - (أ) سبب ل (ب) بالمفهوم التجريبي، وهو القانون السببي.

٣ - (أ) سبب ل (ب) بالمفهوم العقلي، وهو علاقة السببية، وهي سببية محتملة بناء على فرض أنه لا يوجد في الموقف القبلي مبرر مسبق للإيمان بنفي علاقة السببية الوجودية بمفهومها العقلي بين (أ) و(ب)، وكل ما لا يوجد مبرر لنفيه فهو محتمل، إضافة إلى افتراض مبرر للاعتقاد باستحالة الصدفة المطلقة.

تحتاج هذه الطريقة العامة للاستدلال الاستقرائي إلى علم إجمالي تستند إليه لتنمية احتمال السببية الآتقة، وذلك انطلاقاً من فرض العلم القبلي باستحالة الصدفة المطلقة، نتعامل مع (ب) على أن لها سبباً يربطها بعلاقة السببية، وإلا كان وجودها صدفة مطلقة؛ فإذا افترضنا أن سبب (ب) يدور أمره بين (أ) أو (ت)، وأجرينا تجربة لنلاحظ أيهما يقترن به (ب)، سنجد حالتين تفسران ظاهرة هذا الاقتران:

[١] الصدر، محمد باقر، م.س، ص ٢٣٢-٢٣٣.

- حالة في ظرف التجربة، نتأكد فيها من عدم وجود (ت). ويمكن في هذه الحالة أن نستنبط يقينًا لسببية (أ) لـ(ب)، ولا تحتاج حينئذ إلى أي علم إجمالي أو تنمية تدريجية للاحتمال؛ لأن دليل هذه السببية استنباطيٌّ محض، وليس استقرائيًّا.

- حالة أخرى لا نتأكد فيها من عدم وجود (ت)، بل نشك في أنها موجودة أو لا، فتكون سببية (أ) لـ(ب)، حينئذ، مشكوكه، رغم اقتران أحد هما بالآخر. لكن إذا كررنا التجربة ونجح اقتران (ب) بـ(أ) فسوف نواجه الاحتمالين السابقين، أي أن الصدفة النسبيّة كما كانت محتملة في التجربة الأولى فهي محتملة أيضًا في التجربة الثانية، وفي هذه الحالة يتدخل علم إجمالي لتنمية احتمال سببية (أ) لـ(ب) -وفقاً لنظرية الاحتمال-. وبعد تجربتين ناجحتين نحصل على علم إجمالي تضم مجموعة أطراfe أربعة احتمالات، هي الحالات الأربع المحتملة، كما يلى:

- ١- أن (ت) لم يوجد مع كلتا التجربتين.
- ٢- أنه وجد مع التجربة الأولى فقط.
- ٣- أنه وجد مع التجربة الثانية فقط.
- ٤- أنه وجد مع التجربتين.

..وإذا لم يوجد أي مبرر لتفضيل احتمال وجود (ت) أو احتمال عدمه على الآخر، فسوف ينقسم رقم اليقين على الأربعة بالتساوي. وحين نلاحظ القائمة نجد الحالات الثلاث الأولى تستلزم سببية (أ) لـ(ب)؛ لأن (ت) غير موجودة بموجبهما، ولو في تجربة واحدة على الأقل، فلا يمكن أن يفسّر وجود (ب) في التجربتين إلا على أساس افتراض سببية (أ) له، ما دمنا قد افترضنا -في الموقف القبلي- رفض الصدفة المطلقة. أما الحالة الرابعة، فهي حيادّية تجاه ثبوت سببية (أ) لـ(ب)، ولا تتعارض مع هذه النسبة، وهذا يعني أن ثلاثة قيم احتمالية من القيم الأربع التي تتمثل في (العلم الإجمالي الثاني) هي في صالح سببية (أ)

ل (ب)^[١]. كذلك نظر إلى القيمة الاحتمالية الرابعة بوصفها حيادية، فتكون درجة احتمال سببية (أ) ل (ب) بعد تجربتين ناجحتين هي ٨/٧، وتكون بعد ثلاث تجارب ناجحة ١٥/١٦. وهكذا يزداد احتمال هذه السببية كلما ازدادت التجارب الناجحة تبعًا لارتفاع عدد الحالات التي ثبتت سببية (أ) ل (ب) في مجموع أطراف العلم الإجمالي الثاني الذي يستوعب الحالات الممكنة بعد عدد من التجارب الناجحة، وقد يعبر عنه بـ «العلم الإجمالي البعدي»؛ لأنّه يقوم بتنمية احتمال السببية بعد الاستقراء .. وعلى أساس هذا العلم تحدّد قيمة الاحتمال البعدي لسببية (أ) ل (ب)^[٢]، كما يحدّد العلم الإجمالي القبلي احتمال هذه السببية «وتنمّية هذا الاحتمال هي نتيجة احتمال عدم وجود سبب آخر لـ (ب) قد اقترن بـ (أ) في التجربة الأولى + احتمال عدم وجود سبب آخر لـ (ب) قد اقترن بـ (أ) في التجربة الثانية + ... وهكذا إلى احتمال عدم وجود سبب آخر لـ (ب) قد اقترن بـ (أ) في التجربة الأخيرة حسب قاعدة الجمع بين الاحتمالات»^[٣] حيث يبرهن كل واحد من هذه الاحتمالات على أنّ (أ) سبب لـ (ب)، وبالتالي على أنّ كلّ (أ) يعقبها (ب)؛ أي أنّ كل القيم المحتملة تتجمّع في محور واحد يمثل القضية التي تقول: إنّ (أ) سبب لـ (ب). ومن هذا التجمع تكتسب القضية قيمتها الاحتمالية الكبيرة بناء على التلازم بين الألفات في السببية. ومبرر هذا التلازم، كما عرفنا، هو أن السببية علاقة ضرورة بين مفهومين أي بين كل (أ) وكل (ب)، كما يضاف «شرط آخر ضروري للتوصل إلى تعميم النتيجة على كل الألفات الأخرى التي لم تستوعبها التجربة، وهو ألا توجد - في حدود ما يتاح للملاحظ والمجرب أن يعرفه - خاصية مشتركة تميز الألفات التي شملتها التجربة عن ألفات أخرى... وهذا الواقع العملي للدليل الاستقرائي بنفسه يبرهن على صوابية فكرة السببية

[١] الصدر، محمد باقر، م.س، ص ٢٢١-٢٢٢.

[٢] الصدر، محمد باقر، م.س.

[٣] م.ن، ص ٣٠٩.

بمفهومها العقلي، و بوصفها علاقة ضرورية .. تقوم بين المفاهيم وليس بين الأفراد فحسب»^[١].

إنّ حدود برهان هذا الدليل الاستقرائي «لا يبرهن على الجانب الموضوعي من الحقيقة، ولا يثبت أن (أ) سبب لـ (ب)»، لكنه بوصفه مبدأً منطقياً يعطي أكبر قيمة احتمالية ممكنة، أي يثبت بطريقة استنباطية درجة من التصديق أدنى من اليقين بهذه الحقيقة. ولكي يحصل التصديق الاستقرائي على درجة الجزم واليقين يحتاج دائمًا إلى افتراض مصادرة فحوها: أن هناك درجات من التصديق الموضوعي بديهيّة ومعطاة بصورة أوليّة تحفظ بالقيم الاحتمالية الكبيرة عند تجمع عدد كبير منها في محور واحد، وتحوّل ضمن شروط معينة^[٢] إلى يقين، حيث تفترض هذه المصادرة أنّ فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة المصادرة، وتحوّل القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين أمر تفرضه طبيعة المعرفة البشرية، ولا يمكن تفاديه بعد تراكم القيم الاحتمالية في محور واحد، وامتصاص هذا الأخير للجزء الأكبر من قيمة العلم.

ب- التصور الأصوب للقضية التجريبية في المذهب الذاتي

خلافاً للمنطق الأرسطي من القضية التجريبية التي يعتبرها قضية أوليّة مستقلة عن التجربة، يخطئ المذهب الذاتي هذا المنطق ويعتبر هذه القضية هي بدورها تجريبية. وما دامت كذلك، فلا يمكن أن تشكل الأساس المنطقي للقضايا التجريبية ككل، إلا إذا توصلنا بالتجربة إلى التصديق بالقضية القائلة: «إن الصدفة النسبية لا تتكرّر باستمرار» ويمكن —عندئذ— أن نجعل منها قاعدة لاستنباط قضايا تجريبية أخرى.

أما التصور الأصوب للقضية التجريبية، فيعتبر المذهب الذاتي أنها مستنيرة

[١] الصدر، محمد باقر، صص ٣٠٩-٣١١.

[٢] الصدر، محمد باقر، الأساس المنطقي للاستقراء، م.س، ص ٣٣٥.

من تأليف أصناف ثلاثة من القضايا:

- ١- القضايا الجزئية التي يتكون منها الاستقراء للقضية التجريبية.
- ٢- المصادرات التي يحتاجها الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية، وهذه المصادرات يكفي فيها الحد الأدنى من الاحتمال القبلي لسلبية بمفهومها العقلي.
- ٣- المصادرات التي تحتاجها نظرية الاحتمال بصورة عامة، لكي تكون قادرة على تحديد درجات التصديق الاحتمالي، أي بديهيات نظرية الاحتمال.

يمكن على هذا الأساس أن تعتبر القضية التجريبية ثانوية ومستنيرة «ما دمنا نتكلّم عن درجة من التصديق أقل من اليقين. وأما اليقين بالقضية التجريبية فهو ليس مستدلاً ولا مستنيرًا منطقياً من تصديقات سابقة، وإنما هو وليد تراكم الاحتمالات في محور واحد وفقاً للمرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي، وهو تصديق أولي من الناحية المنطقية لكنه يتوقف -في الوقت نفسه- على افتراض كل التصدicia .. المؤدية إلى تراكم الاحتمالات، وإن لم يكن مستنيراً منها منطقيا»^[١].

أما القضية المحسوسة، فشأنها أيضًا شأن القضية التجريبية في المنطق الذاتي الذي يرى أنّ موضوعية الحادثة افتراض له مبرر -على عكس ما قاله مذهب المثالية- لكنه ليس افتراضًا ومعرفةً أوليةً كما يرى المنطق الأرسطي، وإنما هو «افتراض مستدلٌ ومستنير حسب مناهج الدليل الاستقرائي، كالقضايا التجريبية والحدسية والمتواترة تماماً، فالتصديق الموضوعي بالواقع يقوم على أساس تراكم القيم الاحتمالية في محور معين .. ويتحول هذا التراكم إلى اليقين عند توفر شروط الملازمة»^[٢]، يعني أنّ معرفتنا بالواقع الموضوعي استقرائية، وأنّ هناك قضايا محسوسة لها الواقع مستقلٌ عن إدراكنا وتصورنا، إذ يكفي في التحقق من

[١] الصدر، محمد باقر، م.س، ص ٣٨٥-٣٨٦.

[٢] م.ن، ص ٤١٦-٤١٧.

وجود واقع موضوعي أن تكون بعض القضايا المحسوسة على الأقل ذات واقع موضوعي «ومن أجل ذلك كان التصديق بواقع موضوعي للعالم أكبر درجة من التصديق بموضوعية أي قضية محسوسة، لأن الاستقراءات التي تدعم موضوعية القضايا المحسوسة كلّها ثبتت موضوعية العالم ... وأن الاعتقاد بذلك يستمد مبررّه من الدليل الاستقرائي .. يعني الاعتقاد على العموم بأنّا كلّما حصلنا على صورة محسوسةٍ وتواترت قرائن معينةٍ على موضوعيتها فهناك واقع موضوعيٍّ وراءها. إلى جانب ذلك، يوجد لدينا اعتقاد آخر استقرائي أيضًا، [وهو] كلّما واجهنا واقعًا موضوعيًّا حصلنا على صورة محسوسة له ضمن شروط معينة، فحينما يقترن الواقع الموضوعي في تجربتنا بصورة محسوسة ويطردًا نستنتج منه، بالدليل الاستقرائي -، أن هذا الاقتران ليس صدفةً بل هو نتيجة لعلاقة السببية بين الواقع الموضوعي والصورة المحسوسة»^[١].

يبقى لكي يتم الاعتماد على الدليل الاستقرائي، أن نستثنى منه مبدأ عدم التناقض، إذ يجب أن نفترض مثلاً قضية استحالة اجتماع التقىضين ثابتة ثبوتاً قبليًّا، فما لم نفترض ذلك بداية لا يمكننا «تجميع القيم الاحتمالية في محور واحد، لأن هذا التجميع يتوقف على أن يكون لكل احتمال من الاحتمالات قدرة على نفي نقشه، فإذا لم نفترض منذ البدء عدم التناقض كان من المحتمل في أي احتمال أن لا ينفي نقشه وبالتالي يصبح من المستحيل استخدامه كأدلة لإثبات أي شيء»^[٢].

أما على صعيد قضايا العلوم الطبيعية، فإن المذهب التجاري الوضعي يُثبت عجزه مرة أخرى في تفسير الحد الأدنى من درجات التصديق ومبرره نتيجةً لإنكاره اليقين بالقضية العلمية القائمة على أساس الاستقراء فهي في زعمه، تتضمّن تعميماً يتجاوز نطاق الخبرة الحسية المباشرة، بينما يرى المذهب الذاتي أن

[١] الصدر، محمد باقر، م.س، ص ٤٢٦-٤٢٧.

[٢] م.ن، ص ٤٣٦-٤٣٧.

هذه الدرجة من التصديق «لا يمكن أن تفسّر إلا على أساس نظرية الاحتمال وتطبيقاتها في المجال الاستقرائي. وللنظرية بديهياتها التي تتوقف عليها. وما لم يسلم (قبلياً) بتلك البديهيات لا يباح تطبيق نظرية الاحتمال لتنمية احتمال القضية العلمية». وهذا ينسجم مع المذهب العقلي لكنه لا يتفق مع المذهب التجاريبي^[١] لأنّه بمقتضى فرضيّته التي تعتبر أنّ الخبرة الحسيّة تشكّل بداية المعرفة مضطراً إلى القول بأنّ تلك البديهيات مستمدّة أيضاً من التجربة ما دامت -في نظره- مصدراً وحيداً للمعرفة لا سيما تلك التي ليس لها طابع رياضيّ بحث.

ورثت الوضعية المنطقية هذا الإلخاق من أسلافها التجاريين، ولم تستطع أن تسدّ النّقص الذي تركه المذهب التجاريبي في تفسير المعرفة، رغم محاولتها التفرّق بين قضايا الرياضة والمنطق وقضايا العلوم الطبيعية. لكن قوله بأنّ معنى القضية يقوم على أساس التتحقق منها بالخبرة الحسيّة غير تام -في نظر الذهب الذاتي- «لأنّ المقياس الذي يوحّد بين معنى القضية وإمكان تحقيقها لا يمكن قبوله [لأنّه]:

يتضمّن تناقضًا؛ لأنّ إمكان تحقيق القضية وإثبات صدقها أو كذبها يفترض أنّ للجملة صدقاً وكذباً بالإمكان إثباته أحياناً، وليس بالإمكان إثباته أحياناً أخرى، فإنّ إثبات صفة لاحقة للصدق والكذب مرتبة منطقياً على أن يكون للقضية صدق وكذب، وبالتالي أن يكون لها معنى، إذ لا صدق ولا كذب بدون معنى، وهذا يعني أنّ القضية لا يمكن أن تستمد معناها وصورتها في الذهن من إمكان إثبات صدقها وكذبها ما دام هذا الإمكان يفترض مسبقاً معنى للقضية صدقاً وكذباً ..

هناك قضايا ليست ذات معنى فحسب بل نعتقد عادة بصدقها ورغم ذلك ليس من الممكن إثبات صدقها أو كذبها بالخبرة الحسيّة، كالقضية القائلة: «هناك أمطار قد وقعت ولم يرها إنسان» لأنّها تحدث عن أشياء لا تقع في الخبرة .. ولا يمكن

[١] الصدر، محمد باقر، م.س، ص ٤٤٤-٤٤٥.

بهذا الصدد أن يفسّر إمكان التحقيق بالإمكان المنطقي بدلاً عن الإمكان الفعلي لأن استحالة التحقيق في هذه القضايا منطقية وليس فعلية أو مرحلية فحسب.

نتساءل ما هذه الخبرة الحسية التي يجب أن يكون بالإمكان تحقيق القضية بها، فهل يراد بذلك أن القضية لكي تكون ذات معنى عندي يجب أن يكون بالإمكان تحقيقها بخبرتي الخاصة؟ أو أنها تصبح ذات معنى عندي إذا كان بالإمكان تحقيقها بأي خبرة حسية أخرى أيضاً؟

الافتراض الأول يعني أن القضية ليس لها معنى بالنسبة لي، مع أنها قضية حقيقة وصادقة بدون شك. والافتراض الثاني لا يؤدي إلى (تجريدها) من المعنى؛ لأن إنساناً آخر بإمكانه أن يتحققها ويثبت بالخبرة الحسية [صدقها أو كذبها] ولكن خبرة الإنسان الآخر نفسها لا تدخل في نطاق خبرتي المباشرة، وإنما هي مستدلة استقرائياً بتطبيق نظرية الاحتمال... وهذا يعني أن القضية يكفي -لكي تصبح ذات معنى عندي- أن يكون بإمكاني إثبات صدقها وكذبها ولو بصورة مستدلة تعود في النهاية إلى خبرتي الخاصة بدلاً عن إثباتها بخبرتي المباشرة نفسها. وعلى هذا الأساس، تصبح كل قضية بالإمكان تحقيقها -ولو استدلالياً- ذات معنى. فالسببية بمفهومها العقلي الذي يستبطن الضرورة واللزوم [وإن كان إثبات صدقها لا يدخل في الخبرة الحسية] يمكن أن أثبت صدقها بصورة مستدلة وبطريقة استقرائية تعود في النهاية إلى خبرتي الحسية.. ويكفي هذا لكي تكون ذات معنى.

هل المقياس في القضية التي لها معنى هو تحقيقها صدقاً أو كذباً بالفعل، أو إمكان تحقيقها؟ الافتراض الأول يعني أن كل قضية غير محققة فعلاً صدقاً أو كذباً ليس لها معنى من وجهة نظر المنطق الوضعي، وإن كانت تتصل بعالم الطبيعة، مع أننا نعلم جميعاً أن العلم كثيراً ما يطرح قضايا (عن عالم الطبيعة) قبل أن يملك التجربة الخامسة بصدقها، وإلا لماذا كل هذا الجهد العلمي لو كانت كل قضية لا تحمل دليلاً صدقها أو كذبها من الخبرة الحسية، لغوا من القول؟! أما الافتراض

الثاني، (أي مقياس معنى القضية هو إمكان تحقّيقها)، فهو يسمح لتلك القضية أن يكون لها معنى لأنّ تحقّيقها في الخبرة الحسّية ممكّن من الناحية المنطقية»^[١].

إذن، بناءً على أنّ إمكان التحقّق من القضية هو شرط في تكوين معناها، لا مجال للمنطق الوضعي إلا أن يسلّم بمعرفة مستقلّة عن الخبرة والتجربة، وبذلك تهدم الوضعية المنطقية قاعدتها الرئيسة التي بنت عليها مذهبها، وإن لم يسلّم المنطق الوضعي بإمكان التحقّق من القضية بغير الخبرة الحسّية فسيكون منكراً لمعظم قضایا العلم الطبيعیّة التي تم الإقرار بصدقها من غير أن تصل إليها أدوات الحس والتجربة.

بهذا الإنكار للمبادئ العامة والضروريّة المستقلة عن التجربة، ألغت الوضعية المنطقية والتجريبيّة اعتبار قيمة المعرف إلى درجة دفعت بعض خصومها إلى الاعتقاد بأنّ الارتباطية هي ثمرة هذا المذهب التجاري والوضعي.

الحاصل أنّ جهل التجربة والوضعية أو تجاهلها للطابع الإيجابي للعقل جعلها غالباً معزولة ومعادية لإنجازات العلم المخالفه لمبادئها لا سيما أنّ الشطر الأعظم للطبيعة والكون لا يزال مجهولاً، والتحقّق من جزئياته لا يزال بعيداً عن التجربة والخبرة، إذ بات واضحاً عند علماء الطبيعة أن المنهج التجاري لا يصلح بمفرده للتحقق من الأشياء الظواهر ذات العناصر المجهولة أو التي بعض عناصرها لا تقبل الاختبار المعملي، كالتي تحتوي كينونتها على عناصر لا مرئية، لذلك سلّم هؤلاء العلماء بالفروض والاحتمالات الذهنية في تفسير الكثير من الظواهر الكونية.

حصل الخطأ المنهجي ذاته في ما سمي بعلم النفس؛ حيث حاولت الوضعية التجريبيّة جرّ مبادئها في التحقّق إلى هذا الميدان، فبحصدت النتائج الفاشلة نفسها، بعد ما تبيّن أنّ المنهج التجاري المحسّن لا يجدي في دراسة النفس الإنسانية بوصفها

[١] الصدر، محمد باقر، م.س، صص ٤٥٧-٤٦١.

أمّا غيبيّاً، وما ظهر في الغرب من بحوث تتعلّق بعلم النفس التجاري لم يتعدّ في الواقع حدود سلوك الإنسان الفردي ودواجه الذاتية. أما النفس الإنسانية، كأصل لهذا السلوك، فقد بقيت وما زالت مجهمولة بالنسبة إليهم حتى انتهت مدارس علم النفس إلى ضرورة افتراض أمر غيبيّ لكي يمكن تفسير السلوك الإنساني، فلجلات بعضها إلى اللاشعور، وذهبت أخرى إلى العقل الباطن، وتمسّكت ثلاثة بالحاسة السادسة، مع أنّ كلّ هذه الأمور غيبيّة لا تخضع للمنهج التجاري، وهذا يعني أنّهم اضطروا إلى قبول ما أنكروه ابتداءً، وبذلك يقوم شاهد آخر على قصور مبدأ التحقّق عن الإحاطة بحقيقة سلوك الإنسان في ميدان العلوم النفسيّة والاجتماعيّة والإنسانيّة، فضلاً عن عدم صلاحيّته لدراسة الأحداث التاريخيّة والظواهر الاجتماعيّة البائدة نظراً لغياب شرطها الأساسي وهو تكرار الأحداث والظواهر. ومعلوم أنّ فقدان هذا الشرط يجعل دون إخضاعها للتتحقق بالتجربة.

لما كانت هذه الميادين الإنسانيّة والتاريخيّة والاجتماعيّة تأبى الخضوع لمنهج التتحقق والتجربة، كان يمكن للوضعية المنطقية -كي تخلّص من مأزقها المعرفي- أن تستعين بمناهج أخرى أقرب إلى العقل والعلم، مثل منهج العلوم الدينية الذي يتميّز بالشمول والإحاطة بطبيعة الأشياء والظواهر، فالفلسفه والمفكّرون والقانونيون والاقتصاديون والطبيعيون عندما يضعون أصول وقواعد نظام المجتمع والحياة ويبحثون في الطبيعة، فإنّهم يكونون في صلب المعرفة الدينية وعلومها الإنسانيّة؛ أي إنّهم يستخدمون التفكّر والتأمّل والاستنباط والتوقع ويبنون على المحتمل والمفروض وما ينبغي أن يكون، وكلّ هذا مخالف لبناء الوضعية المنطقية ونزعتها التجريبية.

٤- قواعد التتحقق من صحة الفرض في منهج التجربة عند المسلمين

أمام أيّ ظاهرة طبيعية يُراد معرفتها يفترض العقل حدّاً يسبق المعلول ثم يأخذ بعدّة قواعد للتحقّق من الظاهرة؛ لأنّ الحدث تسبقه في العادة عدّة ظواهر

أو أحداث، حيث يصعب على الذهن -بدون هذه القواعد التجريبية- معرفة أي ظاهرة منها هي العلة من بين السوابق على المعلول.

أولى هذه القواعد هي: اطّراد العلة، أي دورانها مع الحكم وجوداً، فكلما وجدت العلة وجد الحكم أو المعلول.

القاعدة الثانية: العلة تدور مع الحكم عدماً، أي كلما انتفت انتفى المعلول، وهذه القاعدة في العادة تأكيد للنتيجة المستنبطة من القاعدة الأولى.

القاعدة الثالثة: العلة تدور مع المعلول وجوداً وعدماً، وهي قاعدة جامعة بين السابقتين، أي أن التلازم في الحدوث وفي الاختفاء بين السابق واللاحق يؤكّد علاقة العلية بينهما، ففي بعض الأحيان يتوصّل المستقرئ أو المجرّب إلى إثبات التلازم في الحدوث بين السابق واللاحق، لكنه يكون مرّجحاً فقط لاعتبار السابق على اللاحق، وأحياناً يتمكّن المستقرئ والمجرّب من إثبات التلازم في التخلف فقط، وهذا يدعوه إلى التسليم بأنّ السابق علة اللاحق.

أما إذا حقّق المستقرئ تجارب أثبتت له التلازم في الحدوث والغياب معاً، فحينئذ يكون مؤكّداً وقاطعاً بأنّ السابق علة اللاحق، وهذا معنى الدوران عند علماء المسلمين، أي ثبوت التلازم بين السابق واللاحق في الحدوث والغياب أي تلازم العلة دورانها مع المعلول وجوداً وعدماً. وهذه القاعدة تمثّل جوهر المذهب التجريبي عند المسلمين حيث قرّروا أنّ الدوران هو عين التجربة، وعندما تكثر تفاصيل القطع. وقد حظيت قاعدة الدوران بعناية فائقة في بحوث المسلمين، واتخذوها طريقاً إلى اليقين والقطع، حيث يصعد التخمين أو الفرض إلى مرتبة القانون العلمي أو القاعدة العلمية.

القاعدة الرابعة: تنقیح المناط، وهو يقوم على عمليّتي الحذف والتعيين، أي حذف ما لا يصلح للعلية من أوصاف في محل ثم تعين العلة في الباقي، أو إن شئت قلت:

يقوم المستقر أو المُجَرِّب بحصر العلل المحتملة التي تمثل عادة في الطواهر السابقة أو المصاحبة للمعلول أو الحكم، وهذا هو التعين، ثم يختبر كل علة، فإذا لم تصلح حَدَّفَها. ويستمر هكذا إلى أن يقف على سابقة واحدة فيقطع بأنّها علة بالضرورة. وهذه القاعدة تجري كثيراً في علم الطب حيث يقوم المُجَرِّب بتشخيص الأعراض حتى يصل بعد الحذف المتكرر إلى مرضٍ بعينه يصلح كعلة صحيحة للأعراض.

قواعد تحقيق العلة هي الوجه الآخر لمنهج اليقين في المعرفة الإسلامية، ويقوم هذا المنهج على أصلين:

١ - وجود واقع خارجي وراء الذهن.

٢ - الإنسان مجهر بمواهب حسية وعقلية يدرك بها الموضوعات الخارجية إدراكاً صحيحاً.

مهمة هذا المنهج هي البحث في حقيقة العلم وواقعه، وتقييم المعرفة الإنسانية بالبحث عن حدودها الممكنة في الكشف عن الواقع.

حاصل منهج اليقين هو أنّ هناك خارج النفس موضوعات واقعية، وأنّ الإنسان يستطيع بها أقوى من مواهب أن يتعرّف على هذه الموضوعات تعرّفاً تاماً؛ حيث يصحّ القول إنّ الموجود في الخارج هو بعينه المنطبع في الذهن، والفارق بين الموجودين هو في شكل الظهور، أي أنّ المعلوم الذهني يتّحد ماهيّةً مع المعلوم الخارجي، وإن كان يفترق عنه في مرتبة الوجود. وعليه عرّف الفلسفه المسلمين الفلسفة بأنّها: «العلم بأحوال الأعيان وال موجودات على ما هي عليه في نفس الأمر»، تأكيداً على وحدة المعلوم الذهني والخارجي، وعلى كون العلم الصحيح يكشف عن صميم الواقع إلى حدّ عرفو وظيفة الفلسفه بأنّها تصير الإنسان عالماً (بالفتح) عقلياً مضاهياً للعالم العيني مع فارق فريد، وهو أنّ ما عند الإنسان وجود عقلي عن الأشياء، وما في الخارج وجود عيني لها.

هذا النوع من التطابق لم تدركه الوضعية المنطقية، بل استغرقت في مبدئها في التحقق، فوّقعت في مفارقة لا يقينية التجربة، كما حصل لـ«كارناب» عندما أدرك بأنّ التتحقق في القضايا يتّجّ معروفة ناقصة أو هي مزيج من اليقين واللايقين بين ما تحكّي عنه وبين واقعها الخارجي، سواء أكان التتحقق مباشراً أم غير مباشر.

لم تواجه المعرفة الإسلامية مثل هذه المفارقة الوضعية؛ لأنّ التجربة -بوصفها إحدى أدوات المعرفة- أدرجت في الاستدلال العقلي، أي أنّ الاستنتاج من التجربة وحدها لا يُفيد اليقين من دون ضميمة حكم العقل إلى ما اختبره المجرّب بحسّه السليم، ولهذا تعتبر التجربة تاليّة من الحس والعقل، وتنتهي عند علماء المسلمين إلى أصول اليقينيات الضرورية التي يتّلّف منها البرهان.

سبقت الحضارة الإسلامية الغرب الحديث في إعمال التجربة من حيث إفادتها للعلم بنتيجة كلية شاملة لأفرادها مع أنّ عملية التجربة تقع على أفراد محدودة؛ لأنّ مناط تعميم الحكم عليها هو وحدة أفرادها في النوع والحقيقة وتماثلها من جميع الجهات ما عدا الزمان، كما إذا تكرّرت التجربة على قطعة حديد في مراحل مختلفة وظروف متغيرة فتمددت بمقدار معين عند درجة خاصة من الحرارة، فيُعلم حينئذ أنّ التمدد بهذا المقدار معلول لتلك الدرجة الخاصة فقط، وإلا يلزم أن يكون التمدد بهذا المقدار المعين معلولاً بلا علة، وحادثاً بلا جهة لصدق النتيجة في جميع الأحوال والأمكنة، وهو أمر محال؛ لأنّ المفروض وحدة أفراد الحديد في جميع الخصوصيات باستثناء الزمان لعدم تأثيره فيها. وعلى هذا ينتزع العقل حكمًا كليًا وهو أنّ جزئيات وتراكيب الحديد المعينة جميعها تمدد بمقدار معين عند درجة خاصة من الحرارة، أي أنّ العقل يستكشف يقينية هذه القضية التجريبية وصدقها تماماً بواسطة سببين خارجين عنها، هما:

- تكرار المشاهدة بالاستقراء الناقص مع تصوّر طرفين في القضية والنسبة بينهما.

- قياس منطقي حاضر في الذهن لكن مغفول عنه.

ثم يؤسس العقل عليها قاعدة كلية حاكمة على كل جزئيات الحديد، حتى التي لم تشملها التجربة، فيقول: كل حديد يتمدد بالحرارة. ومنه يعلم أن الحكم على المجرّبات ليس مبنياً فقط على التتحقق منها وتكرار المشاهدة، كما تدعى الوضعية المنطقية، وإنما تفيد التجربة اليقين بضميمة قياس عقلي داخل في هذه العملية، يوجب تعميم الحكم إلى جميع الجزئيات المستجدة مع جميع الخصوصيات، باستثناء الزمان؛ لأن فرض وجود خصوصية في بعضها دون بعض ينافق حكم العقل بأن «حكم الأمثال فيما تجوز وفيما لا يجوز واحد»، فيحصل للمجرّب بعد تكرّر التجربة اليقين بأن النتيجة التي أفادتها التجربة تعود إلى طبيعة الشيء نفسه؛ حيث يتسلّط المجرّب على علة الحكم ومناطه بمقتضى معرفة عقلية قطعية، آخذًا في الاعتبار أن علة الخصوصية (المتمدد بمقدار معين) ليست إلا نوعًا معيناً من الحديد في حرارة خاصة، ثم يتفرّع العقل حكمه الكلي بتمدد كل حديد من ذلك النوع، فلو لا تسلّط المجرّب على المناطق وإحاطته بالعلة لما تمكن العقل من تسرية الحكم الكلي وتعديمه، ومن هذا يظهر أن كل معرفة تجريبية تحاذيها معرفة عقلية قطعية لو لاها لكان التجربة غير منتجة.

هذا ما أفاده ابن سينا في جواب من مسأله عن علة إنتاج التجربة لليقين حينما نبه إلى «أن التجربة ليست تفيد العلم لكثرتها ما يشاهد على ذلك الحكم فقط، بل لاقتان القياس به» أي أن المشاهدات تفيد اليقين إذا ضممت إلى قياس عقلي^[١].

أيد هذا الجواب أيضًا الحكيم السبزواري، مقرّراً أن العلم في التجربة متوقف على أمرين: أحدهما تكرّر المشاهدة في المجرّبات، والآخر القياس الخفي، وهو أنه لو كان اتفاقياً «لما كان دائمياً أو أكثرياً» وبعده يستثنى نقىض التالي لنقىض المقدم^[٢].

هذا التصور للتجربة -الذي سبقت إليه المعرفة الإسلامية- يكاد يكون

[١] ابن سينا، الحسين بن علي، «منطق الشفاء» ج ٣، ص ٩٦.

[٢] السبزواري، هادي: شرح المنظومة في المنطق، ج ١، ص ١١٨.

مجهولاً في المذاهب الوضعية الحديثة، لا سيما في الوضعية المنطقية، التي اكتفت بتعيم التجربة على ما تدركه الحواس الظاهرة والباطنة فقط، وتعاملت مع المشاهدة على أنها مرادفة للتجربة، مع أنَّ كلاً منها أصل من أصول اليقينيات، إذ إنَّ المشاهدة تفيد اليقين في موردها الخاص، وليس مبدأ لانتزاع حكم كلي، بينما التجربة تكون مبدأ لقاعدة كلية بحكم القياس العقلي، فهي مجموع عمليات مختلفة في ظروف متنوعة يشهدها الحس ثم يعمم نتيجتها استناداً إلى حكم العقل، أما التجربة في نفسها فلا تنتج قانوناً مطلقاً في مجال العلم، بل حينما يلاحظ العقل التماثل في الحقيقة والخصوصية بين موارد التجربة يوجب بسط الحكم إلى جميعها بناءً على أنَّ التمااثلين متساويان في الحكم.

هكذا صَرَّت المعرفة الإسلامية نتائج التجارب العلمية قطوعاً متراكمَةً ببركة ضميمة حكم العقل إليها؛ حيث يمكن للإنسان في ظل جدلية العقل والتجربة أن يكشف سُنن الكون الكلية الصادقة في كل زمان ومكان. بالمقابل، جعلت الوضعية المنطقية نتائج هذه التجارب ظنوناً متراكمَةً مشوبة بعدم الاطمئنان من كل تجربة لاحقة، بل ومن مستقبل كل التجارب البشرية نتيجة انعزالها في حدود مبدأ التحقق الذي لا يتجاوز الحس المباشر، وهو المبدأ الذي جرَّد العلوم من وصف الجزم والقطع، وأفضى إلى الشك واللاليقين في حقائق الواقع الخارجي.

كانت الحضارة الإسلامية في منأى من هذه النتائج المخيبة للأمال في مجال العلم؛ بفضل حث وإرشاد أئمة المسلمين إلى الخالد التجربة والعقل وسيطتين في ميدان المعارف العلمية، كما ورد عن أمير المؤمنين علي عليهما السلام قوله: «التجارب علم مستفاد»^[١]، وقوله: «العقل عقلان: عقل الطبع وعقل التجربة، وكلاهما يؤدي المنفعة»^[٢]. وهي إشارة إلى الجمع بين مراحل المعرفة الحسية الجزئية

[١] الأَمْدِيُّ، ناصِحُ الدِّينِ، غُرُّ الْحُكْمِ وَدِيرُ الْكَلْمِ، رَقْمُ الْحَدِيثِ ٣١١.

[٢] النَّصِيفِيُّ، كَمَالُ الدِّينِ مُحَمَّدُ بْنُ طَلْحَةَ، مَطَالِبُ الشَّوَّافِلِ فِي مَنَاقِبِ آلِ الرَّسُولِ، رَقْمُ ٤٩، جِ ٤، صِ ٣٦.

المحدّدة بموضوع خاصّ وزمان خاصّ وجهة خاصّة وبين مراحل المعرفة العقلية الكلية التي تتعلق بمفاهيم خارجية عن الحس وغير مشروطة بالزمان والمكان والجهة، سواء تعلّقت بمعرفة تصوّرية، كالمفهوم الكلي، أم تصديقية كالقوانين التي يستنبطها العقل من اختبار الطبيعة، لأنّ يتّبع قاعدة كليّة من اختبارات تجريبية متكرّرة، مثل تمدّد الحديد عند درجة حرارة خاصة حيث يجرّد منها مفهوماً كليّاً يشمل موارد التجربة وغيرها من الموارد التي لم تصل إليها يد المختبر.

حاصل القول: إنّ وظيفة العقل في مجال التصديق تكمن في تبديل المعرفة الحسيّة إلى المعرفة العقلية بالإبداع والابتكار كما ذهب إليه ابن سينا، أو الارتقاء من درجة إلى أخرى كما رأى صدر الدين الشيرازي، أي أنّ الفلسفة الإسلامية نجحت في حلّ إشكال سبب تعميم المعرفة الحسيّة المحدودة إلى معرفة كليّة من خلال طرق ثلاث: إما بنظرية الانتزاع والتجريد، أو بخلاقية النفس، أو بنظرية ترقي المعرفة الحسيّة إلى درجات فوقها حيث تظهر الرابطة المنطقية السليمة بين المعرفة الحسيّة والمعرفة العقلية^[١].

٥- خطأ الوضعية المنطقية في تمييز ملوك الحقيقة:

ما يمكن استخلاصه إلى حدود ما تقدّم أنّ الوضعية المنطقية لم تفلح في الوصول إلى ضبط ملوك تام يميّز الحقيقة عن الوهم في معرفة الأشياء، بعد أن قرّرت سلفاً ومن دون ثبّت، أن تقتصر على مبدأ التحقّق كوسيلةٍ وحيدةٍ لتعيين المعرفة الصحيحة من المعرفة الخاطئة، وهو مبدأ يتنمّي -في نظر أسلافها الوضعيين- إلى ميدان العمل والاختيار لا إلى ميدان المعرفة والعلم.

يقتفي الوضعيون المنطقيون -في هذا الأمر- أثر هؤلاء السلف الماديين

[١] الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج٢، صص ١٧-١٨.

واللاؤدين في تنكّرهم للمعارف العقلية الأولى والسابقة على التجربة، واعتبارهم هذه الأخيرة معياراً وحيداً للحكم على القضايا بالصحة أو الكذب.

لكن يؤخذ على هذه الدعوى أنها تحدّد موهبة الفكر الإنساني بحدود ميدان التجربة حيث يصبح كلّ بحثٍ ممكِّنٍ وراء الطبيعة بحثاً عبثياً.

لا يشكّ عاقل في أنّ التجربة إحدى أهم مفاتيح العلوم الطبيعية، لكن هناك فرق بين أن تكون التجربة طريقاً لكشف ظواهر الطبيعة وبين كونها معياراً تميّز الحقيقة عن الوهم، إذ إنّ الإنسان يملك معارف كثيرة ضروريّة قبل أخذها بالتجربة، بل إنّ نفس «نظريّة التجربة هي المعيار» لم تثبت بالتجربة. لذا على الوضعيين المنطقين إما أن يبرهنو على هذه النظريّة بغير التجربة، وهو خلاف مبدئهم في التحقّق، أو أن يعترفوا بأنّها قضيّة بديهيّة لا تحتاج إلى برهان، وهو المطلوب.

إضافة إلى أنّ المادة في ذاتها لا تخضع للتجربة، وإنما الواقع هو آثارها وأعراضها، كما يعترف بذلك علماء الطبيعة، وحيثند لا يمكن الاعتقاد بوجود المادة إلا عن طريق العقل بوصفه أدّةً مهمّةً في كشف أبعاد أخرى من الحقيقة الماديّة والمعنوّية. وقد سبق للفلسفة الإسلاميّة أن قررت بأنّ معرفة الحقيقة حدوداً؛ لأنّ هناك موضوعات لا يحيط الإدراك البشري بجوهرها، كالوجود، فإنّ كنهه غير معلوم، ولا يمكن للعقل أن يدرك حقيقته، وإنما يقف على حدوده وقيوده وألوانه التي يتمظهر بها بحسب الطاقة البشرية. وقد قرر الفلاسفة المسلمين بأنّ الوجود: مفهومه من أعرف الأشياء وكتنه في غاية الخفاء^[١].

إذن، القدر الممكّن معرفته هو ماهيات الوجود التي تدرك بمعرفة مرتبة من مراتبه من حيث الكمال، أما ذات الوجود فهو نفس التعين الخارجي، وهو مباین لوسيلة إدراك الإنسان وأجنبي عنها وخارج عن مرتبتها، فيستحيل أن تتعلّق به المعرفة، غاية الأمر أنّه يمكن للذهن أن

[١] مطهري، مرتضى: شرح منظومة السبزواري، ج ١، ص ٣٣.

يدرك مفاهيم الوجود وصُوره التي تسمى برسم الوجود وشرحه، ويعرب لوازمه وخصوصياته.

هذا ما حرّرته الفلسفة الإسلامية في مورد تحليل العلاقة بين الإدراك والوجود؛ حيث قرّرت أنّ دائرة هذا الأخير أوسع من دائرة الإدراك، كما جاء في متن أحد أعلامها قوله: «إذا أدرك الإنسان شيئاً من الأشياء بحسنة من حواسه... وعرفه وعرف إدراكه، قال عن ذلك الشيء إنه موجود، وعنى بكونه موجوداً غير كونه مدركاً، بل كونه بحيث يدرك قبل إدراكه له وبعده، وقبل إدراك مدرك آخر له وبعده، فإنّ الشيء يكون في نفسه بحيث يدركه المدرك، وهو بتلك الحالة قبل إدراكه ومعه وبعده. وتلك الحالة هي التي يسميها المسلمين وجوداً. ويقال للشيء لأجلها إنه موجود، وهو كونه بحيث يدرك. ثم إنّ الذهن يتأنّل، فيعلم أنّ الإدراك لا تشتبّث له في الوجود، وإنما هو شيء يكون للموجود في وجوده من المدرك له. وليس هو أمراً للشيء نفسه، وإنما كونه بحيث يدرك هو صفتة التي له في ذاته وبذاته. ثم نرى أنّ من الأشياء ما يعجز عن إدراكتها مدرك.... هي موجودة سواء أدركها أم لم يدركها، فيجوز أن يكون من الموجودات ما لا يدرك.. فإن الإدراك ليس شرطاً في الوجود وإنما الوجود شرط في الإدراك»^[١].

النص الفلسفي الإسلامي هنا -كما ترى- هو على النقيض تماماً من فلسفة الوضعية المنطقية لا سيما في فرعها الذري مثلاً بـ«رسل» الذي يرى أن الوجود بخصائصه المادية مستقلّ عن عقل العارف^[٢].

[١] البغدادي، هبة الله بن ملكا، المعتير في الحكمة، ج ٢، ص ٢٠-٢١.

[2] B. Russell, Le Realism analytique, p.55.

الخاتمة:

محصول ما سبق عرضه في هذا البحث أنَّ الوضعيين المنطقيين رسموا صورةً مهترئةً للعلم منذ أقحموه حاكماً في ميدان التفكير الفلسفى، متوهّمين أنَّ ردَّ الفلسفة إلى الاستمولوجيا سيحرّرها من أسئلة الميتافيزيقا المحرجة، ويحقق حلمها بمشروع فلسفى جماعيٍّ موحدٍ، كما توهّم «كارناب»، لا مكان فيه لصراع الأفكار حيث سيتمثل الجميع للأساس «الصلب» للمعرفة العلمية والمتمثل في القوالب المنطقية لمفاهيم العلم الموحد.

لكنَّ تبيّنَ ما تقدّمُ أنَّ ما حدث في مجال فلسفة العلم -أثناء وبعد ظهور الوضعية المنطقية- قد كشف أنَّ المعرفة العلمية لا تسمح بقول فلسفىٍ متماسكٍ يفصل في قضايا العلم ومناهجه، فضلاً على مسائل الميتافيزيقا.

كما اتّضح أنَّ العلم -المفترض أنه نموذج المعرفة الراسخة في اليقين- هو أيضًا ميدان واسع لتعدد الآراء واختلاف الأنظار، ومن ذلك تبيّنَ وهم الافتراضات المسبقة التي أسّس عليها أتباع الوضعية مذهبهم الصوري للعلم قبل أن يبدأوا بتحليل جمله ومفاهيمه.

صار واضحًا كذلك أنَّ المنهج التجريبى لم يكن ذلك المنهج الضامن للوصول إلى معرفة يقينية، كما توهّم الوضعيون، إذ إنَّ توسيع الاستقراء الذي هو في صلب تطبيق هذا المنهج، بقي مشكلة قائمة في أذهانهم.

كلَّ ما مرّ كان يُشير إلى العقبات الداخلية التي عانت منها الوضعية المنطقية، أما المأزق الحقيقى الخارجى الذى هزَّها، فقد بُرِزَ مع ظهور استيمولوجيات جديدة قلبت صورة العلم كلّياً، فبعد أنَّ كان الاعتقاد بأسبقية المشاهدة على النظرية سائداً، كشف «تولمان» أنَّ النظرية هي التي تحدّد سلُّفاً ما الذي نشاهد، وتعيّن اللغة التي سنعبّر بها عنه.

أما المشروع التراكمي لصورة العلم الذي حاول بواسطته «كارناب» أن يجمع أحلام الوضعية المنطقية في كتابه «البناء المنطقي للعالم»، فقد اهتزت صورته عندما أعلن «كُون» أنَّ العلم لا يتتطور من دون ثورات علمية. هذا إلى جانب الانتقادات المنهجية التي وجّهها «بوبير» إلى مبدأ التحقق الذي راهنت عليه الوضعية المنطقية، لكنَّ تَّضح قصوره عن بلوغ اليقين المترجحى بالتجربة على ظواهر الطبيعة، واعتماد المعطيات الحسية كقاعدة «يقين» للمعرفة العلمية.

كما تبيّن عجز هذا المبدأ في استبعاد الميتافيزيقا من كلّ معرفة يُراد لها أن تكون علمًا، وحصر مهمّة الفلسفة في شرح مفاهيم العلوم بمنهج التحليل المنطقي.

كلّ هذه النهايات المخيّة لآمالمهم، دفعت «كارناب» إلى الاعتراف بقصور الأساس الذي حاول أن يقيم عليه «العلم الموحد»، وهو الأساس الفيزيائي بوصفه أكثر موضوعية، لكن في نهاية التحليل لم يضمن له «اليقين» و«الرسوخ». وقد أقرَّ «كارناب» بهذا الإخفاق في مؤلفاته الأخيرة حينما تبيّن له أنَّ التصور الذي يقول بإمكان ردّ كلِّ الحدود النظرية إلى حدود مشاهدة هو مجرّد وهم، وأنَّ الفيزياء تتضمّن مسبقاً الكثير من الحدود النظرية التي لا يمكن ردّها إلى حدود المشاهدة.

هكذا انتهى مشروع «كارناب» التجريبي لاختزال اللغة النظرية للعلم إلى لغة المشاهدة واللحظة، وحصد فشلاً ذريعاً في أسسه النظرية إلى حدّ يمكن وصف كتابه -الذي كان يُعدُّ إنجيل الوضعية المنطقية- بأنَّه أشبه ببناء الوهمي للعالم.

وجاء كارل بوبير ليستعيض عن محاولة كارنب في اعتماد مبدأ التتحقق، الطريقة المثلث لتخلص العلم من كل الأفكار الميتافيزيقية معتمدين على «منهج الاستقراء» كأساس للمنهج العلمي، ليعلن أنَّ الطريقة المثلث لتقديم العلم هي إخضاع نظرياته لمعايير «قابلية التكذيب»، والاعتماد على «المنهج الافتراضي»، الذي يعطي «الفرضيات العقلية» دوراً أساسياً في العلوم المعاصرة.

وتعرض البحث إلى الوضعية المنطقية في ضوء المعرفة الدينية والرؤية الحضارية الإسلامية، التي تميزت بالوسطية في المنهج والغايات، على خلاف العلم داخل أسوار الحضارة الغربية الذي لا يزال يكرّس قطيعة الإنسان مع الطبيعة والسيطرة عليها وتوظيفها في عملية نهب دائم لمقدراتها، وجعل من المنفعة المادية غاية قصوى لحياته دون رادع أخلاقي حتى لو اقتضت منفعته خراب الطبيعة وتبديد ثرواتها. مع أنَّ منطق المنفعة والمضرّة يرجح كفة الميتافيزيقا، لكونها أفعى للإنسان من مجازفة الوضعية المنطقية وإنكارها لأسئلة الميتافيزيقا عن مصير وجوده بدعوى أنها لا تخضع للتجربة.

تجاوزت المعرفة الإسلامية نظرية الوضعية المنطقية، وعملت في صميم العقل من أجل إعادة بناء الإنسان بالطريقة التي تمكنه من التعامل مع الطبيعة وما وراءها، وبالمنهج المناسب لكل معرفة للإجابة على أسئلته المتعلقة ب حياته ومصيره وطموحه نحو ما هو أبعد من الحس والظاهر.

عالج السيد محمد باقر الصدر معاشر الوضعية المنطقية بدليله الاستقرائي، وبينَ أنه لا مجال للمنطق الوضعي إلا أن يسلم بمعرفة مستقلة عن الخبرة والتجربة، وبذلك تهدم الوضعية المنطقية قاعدها الرئيسة التي بنت عليها مذهبها، وإن لم يسلم المنطق الوضعي بإمكان التتحقق من القضية بغير الخبرة الحسية فسيكون منكراً لمعظم قضایا العلم الطبيعية التي تم الإقرار بصدقها من غير أن تصل إليها أدوات الحس والتجربة.

وصيَّرت المعرفة الإسلامية نتائج التجارب العلمية قطوعاً متراكمةً ببركة ضميمة حكم العقل إليها؛ حيث يمكن للإنسان في ظل جدلية العقل والتجربة أن يكشف سُنن الكون الكلية الصادقة في كل زمان ومكان، فكانت في منأى من نتائج الوضعية المنطقية المخيّبة للأمال في مجال العلم؛ بفضل حث وإرشاد أئمَّة المسلمين إلى اتخاذ التجربة والعقل وسليتين في ميدان المعارف العلمية.

قائمة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم
٢. إبراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ط١، القاهرة، دار مصر للطباعة، ١٩٦٨ م.
٣. ابن سينا، الحسين بن علي، «منطق الشفاء» تج: أبو العلاء عفيفي، لا.ط، القاهرة، وزارة التربية والتعليم الإدارية العامة للثقافة، ١٩٠٧.
٤. الأمدي، ناصح الدين التميمي، غرر الحكم ودير الكلم، تج: عبد الحسن ذهني، لا.ط، بيروت، دار الهادي، ١٩٩٢ م.
٥. الباهي، حسن، «في عودة فيتنشتاين»، مجلة المخاطبات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، القironان -تونس، العدد٩، يناير ٢٠١٤.
٦. الجرجاني، الشريف علي بن محمد، شرح المواقف للإيجي، ط١، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٤١٢ هـ.
٧. الحاج صالح، رشيد، «النظرية المنطقية عند كارناب»، ط١، دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠٠٨.
٨. الحفني، عبد المنعم، «المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة»، ط٣، القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠.
٩. الديدي عبد الفتاح، «الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة»، لا.ط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥ م.
١٠. السبزواري، هادي، شرح المنظومة في المنطق، تج: محسن بيدار، لا.ط، قم، منشورات بيدار طرار، ١٤٢٨ هـ.
١١. السمهوري، مها أحمد، اللغة والمعنى عند «فيتنشتاين»، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، مجل ٩، العدد ٣، ٢٠١٦ م.
١٢. الشاروني، حبيب، فلسفة فرنسيس بيكون، ط١، الدار البيضاء- المغرب، دار الثقافة، ١٩٨١ م.
١٣. الشنيطي، محمد فتحي، المعرفة، ط٣، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٢ م.
١٤. الصدر، محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، لا.ط، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٠ م.

١٥. الطباطبائي، محمد حسين، *أصول الفلسفة والمذهب الواقعي*، ترجمة: مرتضى مطهري، ط٢، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٨م.
١٦. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، «التبیان»، ط١، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٣٠هـ.
١٧. الطويل، توفيق، «أسس الفلسفة»، ط٣، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٨م.
١٨. النصيبي، كمال الدين محمد بن طلحة، *مطالب المسؤول في مناقب آل الرسول*، لا.ط، بيروت، مؤسسة البلاغ، ١٩٩٩.
١٩. اي جي مور، *الوضعية المنطقية: كيف يرى الوضعيون الفلسفة؟*، ترجمة: نجيب الحصادي، لا.ط، ليبيا، دار الآفاق الجديدة، الدار الجماهيرية للنشر، د.ت.
٢٠. باشلار، غاستون، «*تكوين العقل العلمي*»، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط٢، بيروت، مجد، ١٩٨٢م.
٢١. باشلار، غاستون، *فلسفة الرفض*، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط١، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٥.
٢٢. بربيل ليفي، «فلسفة أوغست كونت»، ترجمة: محمود قاسم، لا.ط، القاهرة، مكتبة الأنجلو-المصرية، ١٩٥٢م.
٢٣. بيكون، فرنسيس، *الأورغانون الجديد*، ترجمة: عادل مصطفى، ط١، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م.
٢٤. پوپر، كارل، *منطق البحث العلمي*، ترجمة: محمد البغدادي، ط١، بيروت، المنظمة العربية للترجمة.
٢٥. جولي، ديديه، «*قاموس الفلسفة*»، ترجمة: فنسنوا أيوب، ط١، بيروت، مكتبة أنطوان، ١٩٩٢م.
٢٦. خليل، ياسين، *مقدمة في الفلسفة المعاصرة*، ط١، بيروت، مطبعة دار الكتب، منشورات الجامعة الليبية كلية الآداب، ١٩٧٠م.
٢٧. رسل، برتراند، «*تاريخ الفلسفة الغربية*»، ترجمة: محمد فتحي الشنطي، لا.ط، القاهرة، الدار المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م.
٢٨. ستيس، والتر، «*الدين والعقل الحديث*»، ترجمة: إمام عبد الفتاح امام، ط٣، بيروت، دار التنوير، ٢٠٠٩م.
٢٩. فرنار، جان بيير، «*أصول الفكر اليوناني*»، ترجمة: سليم حداد، ط٢، بيروت، دار مجد، ٢٠٠٨م.

٣٠. فيتنشتاين، لودفيغ، «رسالة منطقية فلسفية»، ترجمة: عزمي إسلام، ط١، القاهرة، مكتبة الأنجلو-المصرية، ١٩٦٨ م.
٣١. كارناب، رودolf، «البناء المنطقي للعالم»، ترجمة: يوسف تبيس، ط١، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١ م.
٣٢. كانت، إيمانويل، «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً»، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، موفم للنشر، ١٩٩١ م.
٣٣. كانت، إيمانويل، العقل العملي، ترجمة: غانم هنا، ط١، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨ م.
٣٤. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ل.ط، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢ م.
٣٥. كارناب، رودolf، لغة علم الفيزياء باعتبارها اللغة العامة للعلم ضمن كتاب «مطالعات في فلسفة القرن العشرين: وليم آلسون وجورج ناكتيكيان»، ط ١٩٦٣ .
٣٦. متى، رودolf، «الفلسفة الأنجلizية في مئة عام»، ترجمة: فؤاد زكريا، ل.ط، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٣ م.
٣٧. محمود، زكي نجيب، « نحو فلسفة علمية»، ل.ط، القاهرة، مكتبة الأنجلو - المصرية، ١٩٨٠ م.
٣٨. محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، ل.ط، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥١ م.
٣٩. مذكر، إبراهيم، دروس في الفلسفة، ل.ط، القاهرة، عالم الأدب للترجمة، ٢٠١٦ م.
٤٠. مراد، وهبة، «المعجم الفلسفى»، ل.ط، القاهرة، دار قباء الحديثة، ٧، ٢٠٠٧ م.
٤١. موسوعة «لاند الفلسفية»، تعریب: خليل أحمد خليل، بيروت، عویدات للنشر، ٢٠٠٨ .
٤٢. هيوم، ديفيد، رسالة في الطبيعة الإنسانية، ترجمة: وائل علي سعيد، ل.ط، دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠٠٨ .
٤٣. يفوت، سالم، مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر، ل.ط، الدار البيضاء منشورات كلية الآداب، دار النشر المغربية، د.ت.
44. Karl R. Popper, *Conjectures et réfutations*. Trad. Michelle Irene ed, payot 2006 Paris.
45. Karl, Popper, "La démarcation entre la science et la métaphysique (1956) dans Jacob Pierre, De Vienne à combridge, l'héritage du positivisme logique (Paris Gallimard, 1980.

46. B.RUSSEL.” Le realism analytique “, Bulletin de la société française de philosophie, séance du 23 mars. 1911.
47. Carnap, Rudolf, The unity of science ed 2011, by Routledge Revivals .
48. Gartnap. R The rejection of metaphysics from 20th century philosophy the Analytic. Tradition, Edi by Morris weitz. The Free Press. New York.
49. Moritz, schlick, Meaning and verification. The philosophical Review, Vol, 45, No.4. 1936.
50. soulez, Antonio Manfeste du cercle de vienne et autres écrits, ed Presses Universitaires de France, Paris, 1985 .

هذا الكتاب

إنَّ مسار تشكُّل العلوم الإسلامية عبر تاريخها الطويل، يُظهر لنا تفاعلاً حقيقياً بين ثلاثة عناصر أساسية، وهي، أولاً: النصُّ الديني المتمثل في القرآن الكريم وسنته المعصومين، وثانياً: الإنسان بما أوتي من عقل وفكر وطاقات فطرية واستعدادات وقابليات، وثالثاً: الواقع المتمثل في العناصر الزمانية والمكانية بكل خصائصها ومقتضياتها، التي تشكل بيئته تنزلاً النصُّ الديني في عصوره الأولى، ومن ثم استمرار تنزيله عبر الأجيال والأمم والمجتمعات.

وهذا الكتاب بين يدي القارئ العزيز «العلوم الإسلامية وثلاثية العقل والنَّصُّ والواقع»، هو الجزء الثاني من سلسلة «مناهج العلوم الإسلامية»، وفيه تتعرّض لعلاقة هذه العلوم بثلاثية النصُّ والعقل والواقع.

وفصول الكتاب الثلاثة تتمحور حول أطراف هذه الثلاثية: فالفصل الأول تناول إشكالية العقل والعلوم الإسلامية، والفصل الثاني عالج سؤال النصُّ ومركزيته في بناء العلوم الإسلامية، والفصل الثالث تصدّى لمسألة الواقع والواقعية.